VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

陈寅恪

刘桂生
张步洲
编

学术文化随笔

二十世纪中国学术文化随笔大系

7

I267
202

96927

二十世纪中国文化大系·中国学术文化随笔大系

陈寅恪学术文化随笔

刘桂生　张步洲　编



中国青年出版社

(京)新登字083号

图书在版编目(CIP)数据

陈寅恪学术文化随笔/刘桂生,张步洲编.—北京:中国青年出版社,1996.9
(二十世纪中国学术文化随笔大系)
ISBN 7—5006—2282—1

Ⅰ.陈… Ⅱ.①刘… ②张… Ⅲ.陈寅恪—文集 Ⅳ.C53

中国版本图书馆CIP数据核字(96)第15023号

社址:北京东四12条21号　邮政编码:100708
中国铁道出版社印刷厂印刷　新华书店经销
*
850×1092　1/32　11.25印张　2插页　222千字
1996年9月北京第1版　1996年9月北京第1次印刷
印数1--10 000册　定价16.90元

总序

百年中国，沧桑巨变。处在千纪年转换的历史节点上，我们有可能检视一个世纪学术文化中的种种问题，并进而从新的层面上追问：中国文化精神向何处去？

二十世纪中国与传统中国相比，一个根本性的不同就在于：中国传统文化在百年间受到西方文化体系的全面冲击。总体上说，西方文化在几千年的发展过程中经历了起码三次重大文化转型，即从古希腊的两希（古希腊与希伯莱）精神，到文艺复兴时期以降的理性精神，再到二十世纪的反理性的现代主义和后现代主义精神。而中国却延续了二千余年汉语文化形态的相对稳定的时代精神，这一文化精神在二十世纪初为西方现代性文化所中断。这就使得在传统与现代、东方和西方、现代与后现代之间，中国文化面临总体危机。

这一总体危机不仅意味着终级关怀的失落，同时也是一种价值符号的错位：儒家、道家、佛家三套符号系统，因在时间上与当代人失却了时代的同步性，不能准

确地反映当代中国人的生存状态和信仰要求，故尔出现了新转型的学说——新儒家、新道家；而西方基督神学的符号系统，在空间上与中国人的文化心理存在着某种隔膜，因而难以成为中国人的信仰核心。因此，当代中国文化只能从传统文化和西方文化的全新整合及当代转型中，创造新的价值体系，重建新的语言符号系统，才有可能使其所面临的文化危机得以消除。

百余年来，中国一直在文化的各个层面即器物层、制度层、观念层、价值层受世界上占主导地位的西方文化体系的影响。中国的现代化事实上是开窗敞门向西方学习的进程。然而问题在于“西方”这一概念本身的复杂性不易把握。一方面，“西方”是一个历史文化概念，指从古希腊、希伯莱、古罗马、文艺复兴一直到现代和后现代的欧美文化；另一方面，“西方”又是一个非常复杂的政治地理概念，指不同于东方地域的欧美地区即发达的“第一世界”国家。这种概念含意的复杂性导致中国话语图景中的“西方”成为一个自由阐释的对象，并使学“西方”的中国知识界面对成堆的问题：百年中国学西方是学古希腊文明中的民主、科学精神呢？还是希伯莱文明的基督神学精神？是古罗马的法律精神呢？还是启蒙主义以来的理性精神？是反理性的现代主义呢？还是反现代反形而上学的后现代主义？这些历时态的“西方”文化精神在百年间尤其是近十几年共时态地“涌入”中国，以中国知识分子为代表的汉语学界究竟该接受谁？是全盘接受而搞非历史的横向移植——全盘西化（极端的激进主义）呢？还是部分接纳——半盘西化（温和激进主义或自由主义），即只接受古希腊的民主、科学

精神，不要希伯莱的宗教精神和古罗马的法律精神，只接纳近代启蒙理性精神，不接受反形而上的现代主义精神呢？是拒斥西方文化的渗入，否认中国传统文化转型的必要性（极端的文化保守主义）呢？还是承认中国文化可以借鉴西方走创造性转型之路（温和的文化保守主义），即不仅讲求形而下，关注事实世界领域，而且讲求形而上，关注价值世界问题呢？甚或，像当代某些后现代文化批评家那样，只要所谓“新”的反理性、反理想、反启蒙、反文化的“后现代主义”，不要现代性或民主、科学、真理、启蒙、公正，而走向经济消费主义和生命玩世主义（当代虚无主义）呢？可以说，现代人在现代或后现代社会所遭遇到的主要不是器物层和制度层的问题，而是观念价值层面上的生存意义的迷失、价值的失落，是终极关怀和生命理想层面的问题。

就学术文化史而言，选择对象的复杂性和选择主体多层性，使中国知识分子心境极为彷徨苦涩。而且，在世纪末，中国学界在接受西方文化时遭遇到中国传统、西方古今与意识形态三方话语的紧张冲突，如今又迭加上经济热潮和市民文化对精英文化的冲击，这导致了中国文化转型时期的世纪末困境。

这种世纪末困境的文化表征是，中国文化面临的问题，从“五四”的“古今”之争到今天的“东西”之争、“南北”之争、“灵肉”之争”。这种古今、东西、南北、灵肉之争，构成当代文化冲突的多元景观和杂色纷呈色调。“古今”之争是价值冲突问题，核心是反传统价值；“东西”之争是文明冲突问题，核心是否定东方；“南北”之争是后殖民问题，核心是发达地区对不发达地区

的经济文化渗透；“灵肉”之争是个人与群体、升华与沉沦问题，核心是沉重的肉身对沉重的精神的颠覆。这四种文化论争使今日知识精英与大众对话时倍感失语和受阻。同时面对西方强大的后殖民主义话语，中西对话也十分艰难。

今天，在中西文化开始“对话”和“交流”进程中，不是要把中国文化纳入西方轨道或把西方学术范畴强加于中国，而是要找出一条转型性创造的学术文化之途，寻绎到学术文化的普遍理性形式，以使东西方文化思想得以沟通和互补；不是要使真理、正义、理性、启蒙让位于语言游戏和价值虚无，而是秉承刚健清新的中国文化精神，面对风云变幻的“后冷战”国际舞台，调动知识和心性来扩充智慧与精神，用普遍的文化知识和理性的方法，来表达现代人的胸襟和生活价值观，来弘扬中国文化所蕴涵的内在智慧和超越精神。

面对中国文化的当代处境并寻求解决之策，已成为跨世纪中国学术文化研究的新视界。这包括两个问题，一是如何在世界全球化中保持民族精神，清醒地分析和选择西方文化中的精华部分，为中国现代化展示其前景；二是中国传统文化转型性创造与批判性重建问题，只有通过转型性创造，才能发挥民族文化生命的原动力，焕发精神生命跃动中的内在光辉；只有通过批判性价值重建，才能在批判的反思中发现新世纪中国文化的曙光。

文化无国界。东方深厚的文化精神无疑对人类的明天仍有滋养作用。华夏文化理应真正进入与“第一世界”文化对话的话语空间，以一种“他者”的形象，成为一种独特的文化表意方式，藉此，消解西方中心话语

向第三世界播撒的权威性，打破第一世界文化的中心性，展示本土新文化的和谐清新风格，并指明走向新世纪的新的可能性。

真正的学者将生命和学术联系在一起，在时代文化转型的风云中直面人生苦难，体验着生存深渊并敢于进入深渊揭底。他以理性和语言去探索人性中的未知领域，在现代人的情感萎缩中唤醒对存在状态的思考，投一束思想的光亮去照澈幽昧的思想暗夜，在严峻的学术文化追问中寻找中国文化生命的真正意义和未来远景。能以真血性、真情怀去担当一个世纪的苦难并开出新境界的是真正的学者、哲人。

回首二十世纪，一代代学者以“学术者，天下之公器”的精神，为世纪立言，为中国文化立心。学者们殚思竭虑，将中国文化放在世界文化大视野中去审视，放在现代化的总体进程中去对比：或关注中国文化原典精神，对中国原典进行现代阐释；或注意中国文化中的学统、道统、政统关系，期望在道德理想主义中由内圣开出新外王；或关注中国哲学的内在超越问题，致力于东西方哲学思想的汇合；或身处“政治与学术之间”，从事考据与义理之间的学术研究；或以高人逸士的风范，吞吐中西的胸襟洞察心性灵魂而独出机杼写出诗性感悟；或独标“散步哲学”，在“流云”般的自由思想中寻求人类精神安顿的“家园”。哲人们以本真生命为底色，以人类面临的世纪灾难为基点，为这千纪年的世纪末转换发出新世纪的“天问”——问向天人之际，问向古今之变，问向灵肉之间。

在一个世纪的学术追问中，学术大师和优秀的学者

以其超迈的胸襟和戛戛独造的胆识为这个骚动的世界留下了一座座学术思想的纪念碑。在碑文上镌刻着这样的大字：重建文化，再铸国魂。在文化转型中的价值稗史时代，这种黄钟大吕之声犹如空谷足音，申说着华夏人格精神魅力，并留下一份沉重的“未来千年备忘录”。

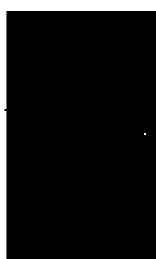
编选这套百卷本的《二十世纪中国学术文化随笔大系》，旨在立足于人文科学领域，以宽广的视野、博大的胸襟审视二十世纪学术思想历程，并进而展望新世纪中国学术文化发展的前景。“大系”分为两个系列：“系列一”主要选编业已去世的现代思想学术大师的代表性篇章，以展示大师们对中国文化的体验、理解、反思；“系列二”选编当代著名学者的代表性篇章，以展现当代学者在世纪之交的节点上反思、研究、探索中国文化的最新成果。“大系”分五辑（每辑二十卷），五年内出齐。严谨的思想体系、求实的学术品格、素朴的编辑作风是我们编选这套大型丛书的追求。需要说明的是，为保持原作风格及其时代感，作品的行文造句、用词用字基本保持原貌。当然，一个时代有一个时代的学术观念，一个时代的思想者有其处身时代的思想烙印。相信今天的读者会以历史的、辩证的眼光去“重读”、“重释”这些作品的意义。

愿这套丛书在寻求心灵对话的途中与你相遇。

是所望焉，谨序。

王岳川

一九九四年岁末于北京大学



目录

目录

总序/王岳川

第一编　心志术业篇

王观堂先生挽词序/003
《王静安先生遗书》序/005
清华大学王观堂先生纪念碑铭/008
冯友兰《中国哲学史》（上册）审查报告/010
冯友兰《中国哲学史》（下册）审查报告/014
陈垣《元西域人华化考》序/019
陈垣《明季滇黔佛教考》序
　附：致陈垣的两封信/022
陈垣《敦煌劫余录》序/026
杨树达《〈论语〉疏证》序/029
杨树达《积微居小学金石论丛续稿》序/032
刘叔雅《〈庄子〉补正》序/034
朱延丰《突厥通考》序/036
陈述《〈辽史〉补注》序/039
邓广铭《〈宋史·职官志〉考证》序/042
俞曲园先生《病中呓语》跋/044
吾国学术之现状及清华之职责/047
读吴其昌撰《梁启超传》书后/051
赠蒋秉南序/055

第二编　通解通识篇

书《世说新语·文学类·钟会撰〈四本论〉始毕》条后/061

述东晋王导之功业/070

陶渊明之思想与清谈之关系（节录）/096

崔浩与寇谦之（节录）/113

隋唐制度渊源略论稿（节录）/121

唐代政治史述论稿（节录）/133

论韩愈（节录）/147

东晋南朝之吴语/154

第三编　文史互证篇

论《再生缘》（节录）/163

元白诗笺证稿（第四章：艳诗及悼亡诗附：读《莺莺传》）/180

读《哀江南赋》/223

柳如是别传缘起/232

书杜少陵《哀王孙》诗后/248

庾信《哀江南赋》与杜甫《咏怀古迹》诗/254

《西游记》玄奘弟子故事之演变/258

敦煌本《维摩诘经·文殊师利问疾品演义》跋/266

忏悔灭罪《金光明经·冥报传》跋/275

与刘叔雅论国文试题书/278

附录

《雨僧日记》：一九一九年十二月十四日
记陈寅恪论中、西、印文化/289
寒柳堂记梦未定稿（节录）/294

陈寅恪年谱简编/305
跋/318

第一编

心志术业篇

第一编　心志术业篇

王观堂[1]先生挽词序

本文小引

——吾中国文化之定义，具于三纲六纪之说。——纲纪本理想抽象之物，其所依托以表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。——自道光之季，迄乎今日，社会经济之制度，以外族之侵迫，致剧疾之变迁；纲纪之说，无所凭依，已销沉沦丧于不知觉之间……

或问观堂先生所以死之故。应之曰：近人有东西文化之说，其区域分划之当否，固不必论，即所谓异同优劣，亦姑不具言；然而可得一假定之义焉。其义曰：凡一种文化值衰落之时，为此文化所化之人，必感苦痛，其表现此文化之程量愈宏，则其所受之苦痛亦愈甚；迨既达极深之度，殆非出于自杀无以求一己之心安而义尽也。吾中国文化之定义，具于白虎通三纲六纪[2]之说，其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓Idea者。若以君臣之纲言之，君为李煜亦期之以刘秀；以朋友之纪言之，友为郦寄亦待之以鲍叔。其所殉之道，与所成之仁，均为抽象理想之通性，而非具体之一人一事。夫纲纪本理想抽象之物，然不能不有所依托，以为具体表现之用；其所依托以

表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。故所依托者不变易，则依托者亦得因以保存。吾国古来亦尝有悖三纲违六纪无父无君之说，如释迦牟尼外来之教者矣，然佛教流传播衍盛昌于中土，而中土历世遗留纲纪之说，曾不因之以动摇者，其说所依托之社会经济制度未尝根本变迁，故犹能借之以为寄命之地也。近数十年来，自道光之季，迄乎今日，社会经济之制度，以外族之侵迫，致剧疾之变迁；纲纪之说，无所凭依，不待外来学说之掊击，而已销沉沦丧于不知觉之间；虽有人焉，强聒而力持，亦终归于不可救疗之局。盖今日之赤县神州值数千年未有之巨劫奇变；劫尽变穷，则此文化精神所凝聚之人，安得不与之共命而同尽，此观堂先生所以不得不死，遂为天下后世所极哀而深惜者也。至于流俗恩怨荣辱委琐龌龊之说，皆不足置辩故亦不之及云。

[注释]

〔1〕王观堂：即王国维（1877—1927），近代学者，字伯隅，又字静安，号观堂，浙江海宁人，清秀才，1901年曾赴日留学。对我国的史学、哲学、文学等方面，均作过深入研究，有多种著作传世。1923年曾被召为清废帝充“南书房行走”，1925年被聘为清华大学国学研究院导师。1927年在北京颐和园投水自尽。死因有多说，在此文中，陈寅恪先生提出了自己的看法。——编者

〔2〕六纪：六种伦理关系，即：诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友。见《白虎通·三纲六纪》。——编者

（1927年）

（《寒柳堂集·寅恪先生诗存》）

第一编　心志术业篇

《王静安先生遗书》序

本文小引

——关系民族盛衰学术兴废之大师巨子，不仅能承续先哲，尤在能开拓学术区宇，其著作可以转移一时之风气，示来者以轨则。——（王静安）先生之学术内容及治学方法，可举三目以概括：一曰取地下之实物与纸上之遗文互相释证；二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正；三曰取外来之观念，与固有之材料互相参证。——古今中外志士仁人，往往憔悴忧伤，继之以死，其所伤所死之故，不止局于一时间一地域，别有超越时间地域之理性存焉。

王静安先生既殁，罗雪堂[1]先生刊其遗书四集。后五年，先生之门人赵斐云（即赵万里——编者）教授，复采辑编校其前后已刊未刊之作，共为若干卷，刊行于世。先生之弟哲安教授，命寅恪为之序。寅恪虽不足以知先

生之学，亦尝读先生之书，故受命不辞。谨以所见质正于天下后世之同读先生之书者。自昔大师巨子，其关系于民族盛衰学术兴废者，不仅在能承续先哲将坠之业，为其托命之人，而尤在能开拓学术之区宇，补前修所未逮。故其著作可以转移一时之风气，而示来者以轨则也。先生之学博矣，精矣，几若无涯岸之可望，辙迹之可寻。然详绎遗书，其学术内容及治学方法，殆可举三目以概括之者。一曰取地下之实物与纸上之遗文互相释证。凡属于考古学及上古史之作，如殷卜辞中所见先公先王考及鬼方昆夷玁狁考等是也。二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正。凡属于辽金元史事及边疆地理之作，如萌古考及元朝秘史之主因亦儿坚考等是也。三曰取外来之观念，与固有之材料互相参证。凡属于文艺批评及小说戏曲之作，如《红楼梦》评论及宋元戏曲考唐宋大曲考等是也。此三类之著作，其学术性质固有异同，所用方法亦不尽符会，要皆足以转移一时之风气，而示来者以轨则。吾国他日文史考据之学，范围纵广，途径纵多，恐亦无以远出三类之外。此先生之书所以为吾国近代学术界最重要之产物也。今先生之书，流布于世，世之人大抵能称道其学，独于其平生之志事，颇多不能解，因而有是非之论。寅恪以为古今中外志士仁人，往往憔悴忧伤，继之以死。其所伤之事，所死之故，不止局于一时间一地域而已。盖别有超越时间地域之理性存焉。而此超越时间地域之理性，必非其同时间地域之众人所能共喻。然则先生之志事，多为世人所不解，因而有是非之论者，又何足怪耶？尝综揽吾国三十年来，人世之剧

变至异，等量而齐观之，诚庄生[2]所谓彼亦一是非，此亦一是非者。若就彼此所是非者言之，则彼此终古末由共喻，以其互局于一时间一地域故也。呜呼！神州之外，更有九州。今世之后，更有来世。其间傥亦有能读先生之书者乎？如果有之，则其人于先生之书，钻味既深，神理相接，不但能想见先生之人，想见先生之世，或者更能心喻先生之奇哀遗恨于一时一地，彼此是非之表欤？一千九百三十四年岁次甲戌六月三日陈寅恪谨序。

[注释]

〔1〕罗雪堂：即罗振玉。雪堂为其号。近代金石学者，与王国维生前交往甚密。——编者

〔2〕庄生：指庄周。先秦学者，属道家学派，与老子合称老庄。——编者

（《金明馆丛稿二编》）

第一编　心志术业篇

清华大学王观堂先生纪念碑铭

本文小引

——士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。——（观堂）先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。

海宁王先生自沉后二年，清华研究院同人咸怀思不能自已。其弟子受先生之陶冶煦育者有年，尤思有以永其念。佥曰，宜铭之贞珉，以昭示于无竟。因以刻石之词命寅恪，数辞不获已，谨举先生之志事，以普告天下后世。其词曰：士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁圣所同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。呜呼！树兹石于讲舍，系哀思而不忘。表哲人之奇节，诉真宰之茫茫。来世不可知者也，先生之著述，或

有时而不章。先生之学说，或有时而可商。惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光[1]而永光。

［注释］

〔1〕三光：指日、月、星。《白虎通·封公侯》："天有三光，日、月、星。"——编者

（1929年）

（《金明馆丛稿二编》）

第一编 心志术业篇

冯友兰[1]《中国哲学史》（上册）审查报告

本文小引

——凡著中国古代哲学史者，对于古人之学说，应具了解之同情，方可下笔。——对古人立说之用意，须求真了解，即对其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情。——但此种同情之态度最易流于穿凿附会之恶习。——由此之故，今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也。此弊至今日之谈墨学而极矣。——具通识之学者，能审定伪材料之时代及作者，使伪材料有时与真材料同一可贵。——儒家及诸子等经典，应以纵贯之眼光，视为一种学术之丛书，或一宗传灯之语录。

窃查此书，取材谨严，持论精确，允宜列入清华丛书，以贡献于学界。兹将其优点概括言之：凡著中国古代哲学史者，其对于古人之学说，应具了解之同情，方

可下笔。盖古人著书立说，皆有所为而发。故其所处之环境，所受之背景，非完全明了，则其学说不易评论，而古代哲学家去今数千年，其时代之真相，极难推知。吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲借此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。否则数千年前之陈言旧说，与今日之情势迥殊，何一不可以可笑可怪目之乎？但此种同情之态度，最易流于穿凿傅会之恶习。因今日所得见之古代材料，或散佚而仅存，或晦涩而难解，非经过解释及排比之程序，绝无哲学史之可言。然若加以联贯综合之搜集及统系条理之整理，则著者有意无意之间，往往依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所薰染之学说，以推测解释古人之意志。由此之故，今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也。所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远。此弊至今日之谈墨学而极矣。今日之墨学者，任何古书古字，绝无依据，亦可随其一时偶然兴会，而为之改移，几若善博者能呼卢成卢，喝雉成雉之比。此近日中国号称整理国故之普通状况，诚可为长叹息者也。今欲求一中国古代哲学史，能矫傅会之恶习，而具了解之同情者，则冯君此作庶几近之。所以宜加以表扬，为之流布者，其理由实

在于是。至于冯君之书，其取用材料，亦具通识，请略言之。以中国今日之考据学，已足辨别古书之真伪。然真伪者，不过相对问题，而最要在能审定伪材料之时代及作者，而利用之。盖伪材料亦有时与真材料同一可贵。如某种伪材料，若径认为其所依托之时代及作者之真产物，固不可也。但能考出其作伪时代及作者，即据以说明此时代及作者之思想，则变为一真材料矣。中国古代史之材料，如儒家及诸子等经典，皆非一时代一作者之产物。昔人笼统认为一人一时之作，其误固不俟论。今人能知其非一人一时之所作，而不知以纵贯之眼光，视为一种学术之丛书，或一宗传灯之语录，而断断致辨于其横切方面。此亦缺乏史学之通识所致。而冯君之书，独能于此别具特识，利用材料，此亦应为表章者也。若推此意而及于中国之史学，则史论者，治史者皆认为无关史学，而且有害者也。然史论之作者，或有意，或无意，其发为言论之时，即已印入作者及其时代之环境背景，实无异于今日新闻纸之社论时评。若善用之，皆有助于考史。故苏子瞻之史论，北宋之政论也。胡致堂[2]之史论，南宋之政论也。王船山之史论，明末之政论也。今日取诸人论史之文，与旧史互证，当日政治社会情势，益可借此增加了解，此所谓废物利用，盖不仅能供习文者之摹拟练习而已也。若更推论及于文艺批评，如纪晓岚之批评古人诗集，辄加涂抹，诋为不通。初怪其何以狂妄至是，后读清高宗御制诗集，颇疑其有所为而发。此事固难证明，或亦间接与时代性有关，斯又利用材料之别一例也。寅恪承命审查冯君之作，谨具报告书，并附著

推论之余义于后，以求教正焉。

[注释]

〔1〕冯友兰（1895--1990）：河南唐河人。1918年北京大学毕业。1924年获美国哥伦比亚大学哲学博士学位。1928年起在清华大学历任哲学系主任、文学院长等职。五十年代开始在北京大学任教授。著有《中国哲学史》、《新原人》、《新原道》、《新事论》、《新世训》等著作。——编者

〔2〕胡致堂：胡寅（1099—1157）号。寅字仲明，崇安人，胡安国之从子。官至礼部侍郎、直学士院。主张抗金，反对议和。与秦桧绝交，被贬。在谪所，无书籍，以所记忆者，著《读史管见》三十卷。"南宋之政论"，指此。--编者

（1930年）

（《金明馆丛稿二编》）

第一编 心志术业篇

冯友兰《中国哲学史》（下册）审查报告

本文小引

——中国自秦以后思想演变历程中一大事因缘，即新儒学之产生及其传衍。——南北朝时，即有儒释道三教之目，至李唐之世，遂成固定之制度。——自晋至今，言中国之思想，可以儒释道三教代表之。——二千年来华夏民族所受儒家学说之影响，最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面，而关于学说思想之方面，或转有不如佛道二教者。——佛教学说，能于吾国思想史上，发生重大久远之影响者，皆经国人吸收改造之过程。其忠实输入不改本来面目者，虽震动一时之人心，而卒归于消沉歇绝。——凡新儒家之学说，几无不有道教，或与道教有关之佛教为之先导。——输入之外来学说，其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，

而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。

此书上册寅恪曾任审查，认为取材精审，持论正确。自刊布以来，评论赞许，以为实近年吾国思想史之有数著作，而信寅恪前言之非阿私所好。今此书继续完成，体例宗旨，仍复与前册一贯。允宜速行刊布，以满足已读前册者之希望，而使清华丛书中得一美备之著作。是否有当，尚乞鉴定是幸！寅恪于审查此书之余，并略述所感，以求教正。

佛教经典言："佛为一大事因缘出现于世。"中国自秦以后，迄于今日，其思想之演变历程，至繁至久。要之，只为一大事因缘，即新儒学之产生，及其传衍而已。此书于朱子之学，多所发明。昔阎百诗（阎若璩字——编者。）在清初以辨伪观念，陈兰甫（陈澧字——编者。）在清季以考据观念，而治朱子之学，皆有所创获。今此书作者，取西洋哲学观念，以阐明紫阳之学[1]，宜其成系统而多新解。然新儒家之产生，关于道教之方面，如新安之学说，其所受影响甚深且远，自来述之者，皆无惬意之作。近日常盘大定[2]推论儒道之关系，所说甚繁（东洋文库本），仍多未能解决之问题。盖道藏之秘籍，迄今无专治之人，而晋南北朝隋唐五代数百年间，道教变迁传衍之始末及其与儒佛二家互相关系之事实，尚有待于研究。此则吾国思想史上前修所遗之缺憾，更有俟于后贤之追补者也。南北朝时，即有儒释道三教之目，（北周卫元嵩撰《齐三教论》七卷。见《旧唐书》四七《经籍志》下。）至李唐之世，遂成固定之制度。如国家有庆典，

则召集三教之学士，讲论于殿廷，是其一例。故自晋至今，言中国之思想，可以儒释道三教代表之。此虽通俗之谈，然稽之旧史之事实，验以今世之人情，则三教之说，要为不易之论。儒者在古代本为典章学术所寄托之专家。李斯受荀卿之学，佐成秦治。秦之法制实儒家一派学说之所附系。《中庸》之“车同轨，书同文，行同伦”（即太史公所谓“至始皇乃能并冠带之伦”之“伦”。）为儒家理想之制度，而于秦始皇之身，而得以实现之也。汉承秦业，其官制法律亦袭用前朝。遗传至晋以后，法律与礼经并称，儒家周官之学说悉采入法典。夫政治社会一切公私行动，莫不与法典相关，而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响，最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面，而关于学说思想之方面，或转有不如佛道二教者。如六朝士大夫号称旷达，而夷考其实，往往笃孝义之行，严家讳之禁。此皆儒家之教训，固无预于佛老之玄风者也。释迦之教义，无父无君，与吾国传统之学说，存在之制度，无一不相冲突。输入之后，若久不变易，则决难保持。是以佛教学说，能于吾国思想史上，发生重大久远之影响者，皆经国人吸收改造之过程。其忠实输入不改本来面目者，若玄奘唯识之学，虽震动一时之人心，而卒归于消沉歇绝。近虽有人焉，欲然其死灰，疑终不能复振。其故匪他，以性质与环境互相方圆凿枘，势不得不然也。六朝以后之道教，包罗至广，演变至繁，不似儒教之偏重政治社会制度，故思想上尤易融贯吸收。凡新儒家之学说，几无不有道教，或与道教有关之佛教为之先导。如天台

宗者，佛教宗派中道教意义最富之一宗也。（其创造者慧思所作誓愿文，最足表现其思想。至于北宋真宗时，日本传来之《大乘止观法门》一书，乃依据《大乘起信论》者，恐系华严宗盛后，天台宗伪托南岳而作。故此书只可认为天台宗后来受华严宗影响之史料，而不能据以论南岳之思想也。）其宗徒梁敬之与李习之之关系，实启新儒家开创之动机。北宋之智圆提倡中庸，甚至以僧徒而号中庸子，并自为传以述其义（《孤山闲居编》）。其年代犹在司马君实作《〈中庸〉广义》之前，（孤山卒于宋真宗乾兴元年，年四十七。）似亦于宋代新儒家为先觉。二者之间，其关系如何，且不详论。然举此一例，已足见新儒家产生之问题，犹有未发之覆在也。至道教对输入之思想，如佛教、摩尼教等，无不尽量吸收，然仍不忘其本来民族之地位。既融成一家之说以后，则坚持夷夏之论，以排斥外来之教义。此种思想上之态度，自六朝时亦已如此。虽似相反，而实足以相成。从来新儒家即继承此种遗业而能大成者。窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上，既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。寅恪平生为不古不今之学，思想囿于咸丰同治之世，议论近乎曾湘乡张南皮之间，承审查此书，草此报告，陈述所见，殆所谓"以新瓶而装旧

酒”者。诚知旧酒味酸，而人莫肯酤，姑注于新瓶之底，以求一尝，可乎？

[注释]

〔1〕紫阳之学：指朱熹的学说。朱熹在崇安之书室名“紫阳书室”，学者称之为“紫阳先生”，故名。——编者

〔2〕常盘大定（1870—1945）：日本著名佛教研究学者。1920年起，先后五次来中国实地考察佛教史迹。主要著作有《中国佛教史研究》、《中国佛教史踏勘记》。——编者

（1932年）

（《金明馆丛稿二编》）

第一编　心志术业篇

陈垣[1]《元西域人华化考》序

本文小引

——有清一代经学号称极盛，而史学则远不逮宋人。何以三百年间，史学之不振如是？——清代之经学与史学，俱为考据之学。治经学，声誉利禄皆易致；研治史学，殆视为文儒老病销愁送日之具。

——近二十年来，国人内感民族文化衰颓，外受世界思潮之激荡，其论史之作，渐能脱除清代经师之旧染，有以合于今日史学之真谛。

——是书（《元西域人华化考》）之重刊流布，关系吾国学术风气之转移者至大。

有清一代经学号称极盛，而史学则远不逮宋人。论者辄谓爱新觉罗氏以外族入主中国，屡起文字之狱，株连惨酷，学者有所畏避，因而不敢致力于史，是固然矣。然清室所最忌讳者，不过东北一隅之地，晚明初清数十

年间之载记耳。其他历代数千岁之史事，即有所忌讳，亦非甚违碍者。何以三百年间，史学之不振如是？是必别有其故，未可以为悉由当世人主摧毁压抑之所致也。夫义理词章之学及八股之文，与史学本不同物，而治其业者，又别为一类之人，可不取与共论。独清代之经学与史学，俱为考据之学，故治其学者，亦并号为朴学之徒。所差异者，史学之材料大都完整而较备具，其解释亦有所限制，非可人执一说，无从判决其当否也。经学则不然，其材料往往残阙而又寡少，其解释尤不确定，以谨愿之人，而治经学，则但能依据文句各别解释，而不能综合贯通，成一有系统之论述。以夸诞之人，而治经学，则不甘以片段之论述为满足。因其材料残阙寡少及解释无定之故，转可利用一二细微疑似之单证，以附会其广泛难征之结论。其论既出之后，固不能犁然有当于人心，而人亦不易标举反证以相诘难。譬诸图画鬼物，苟形态略具，则能事已毕，其真状之果肖似与否，画者与观者两皆不知也。往昔经学盛时，为其学者，可不读唐以后书，以求速效。声誉既易致，而利禄亦随之。于是一世才智之士，能为考据之学者，群舍史学而趋于经学之一途。其谨愿者，既止于解释文句，而不能讨论问题。其夸诞者，又流于奇诡悠谬，而不可究诘。虽有研治史学之人，大抵于宦成以后休退之时，始以余力肄及，殆视为文儒老病销愁送日之具。当时史学地位之卑下若此，由今思之，诚可哀矣。此清代经学发展过甚，所以转致史学之不振也。近二十年来，国人内感民族文化之衰颓，外受世界思潮之激荡，其论史之作，渐能脱除清代经师之

旧染，有以合于今日史学之真谛，而新会陈援庵先生之书，尤为中外学人所推服。盖先生之精思博识，吾国学者，自钱晓徵（钱大昕字——编者。）以来，未之有也。今复取前所著《元西域人华化考》，刻木印行，命寅恪序之。寅恪不敢观三代两汉之书，而喜谈中古以降民族文化之史，故承命不辞。欲借是略言清代史学所以不振之由，以质正于先生及当世之学者。至于先生是书之材料丰实，条理明辨，分析与综合二者俱极具工力，庶几宋贤著述之规模，则读者自能知之，更无待于寅恪之赘言者也。挚仲治[2]谓杜元凯（杜预字，——编者）《春秋释例》本为《左传》设，而所发明，何但《左传》。今日吾国治学之士，竞言古史，察其持论，间有类乎清季夸诞经学家之所为者。先生是书之所发明，必可示以准绳，匡其趋向。然则是书之重刊流布，关系吾国学术风气之转移者至大，岂仅局于元代西域人华化一事而已哉？一千九百三十五年岁次乙亥二月陈寅恪谨序。

[注释]

〔1〕陈垣（1880—1971）：中国史学家、教育家。字援庵，广东新会人。曾任北京大学等校教授、辅仁大学、北京师范大学校长，以研究火袄、摩尼、佛、道、天主教等宗教史而知名于世。——编者

〔2〕挚仲治：即挚虞。西晋长安人。少事皇甫谧。晋武帝泰始中，举贤良，累官至太常卿。撰《文章志》四卷、《流别集》三十卷。明人辑有《挚太常集》。——编者

（《金明馆丛稿二编》）

第一编　心志术业篇

陈垣《明季滇黔佛教考》序
附：致陈垣的两封信

本文小引

——中国史学莫盛于宋，宋代史家著述，于宗教往往忽略。中国乙部之中，几无完善之宗教史。——自来史实昭示，宗教与政治终不能无所关涉。——（《明季滇黔佛教考》）追述明末永历之世政治之变迁，考遁逃于禅之学人端士出处本末，虽曰宗教史，未尝不可作政治史读。

中国史学莫盛于宋，而宋代史家之著述，于宗教往往疏略，此不独由于意执之偏蔽，亦其知见之狭陋有以致之。元明及清，治史者之学识更不逮宋，故严格言之，中国乙部之中，几无完善之宗教史。然其有之，实自近岁新会陈援庵先生之著述始。先生先后考释摩尼佛教诸文，海内外学者咸已诵读而仰慕之矣。今复以所著《明季滇黔佛教考》远寄寅恪读之，并命缀以一言。寅恪颇

喜读内典[1]，又旅居滇地，而于先生是书征引之资料，所未见者，殆十之七八。其搜罗之勤，闻见之博若是。至识断之精，体制之善，亦同先生前此考释宗教诸文，是又读是书者所共知，无待赘言者也。抑寅恪读是书竟，别有感焉。世人或谓宗教与政治不同物，是以二者不可参互合论。然自来史实所昭示，宗教与政治终不能无所关涉。即就先生是书所述者言之，明末永历之世，滇黔实当日之畿辅，而神州正朔之所在也。故值艰危扰攘之际，以边徼一隅之地，犹略能萃集禹域文化之精英者，盖由于此。及明社既屋，其地之学人端士，相率遁逃于禅，以全其志节。今日追述当时政治之变迁，以考其人之出处本末，虽曰宗教史，未尝不可作政治史读也。呜呼！昔晋永嘉之乱，支愍度始欲过江，与一伧道人为侣。谋曰，用旧义往江东，恐不办得食，便共立心无义。既而此道人不成渡，愍度果讲义积年。后此道人寄语愍度云，心无义那可立，治此计，权救饥耳。无为遂负如来也。忆丁丑之秋，寅恪别先生于燕京，及抵长沙，而金陵瓦解。乃南驰苍梧瘴海，转徙于滇池洱海之区，亦将三岁矣。此三岁中，天下之变无穷。先生讲学著书于东北风尘之际，寅恪入城乞食于西南天地之间，南北相望，幸俱未树新义，以负如来。今先生是书刊印将毕，寅恪不获躬执校雠之役于景山北海之旁，仅远自万里海山之外，寄以序言，借告并世之喜读是书者。谁实为之，孰令致之，岂非宗教与政治虽不同物，而终不能无所关涉之一例证欤？庚辰七月陈寅恪谨序。[2]

[注释]

〔1〕内典：佛家称自己的典籍为“内典”。——编者

〔2〕“庚辰”为1940年。蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》系此文于1938年岁次戊寅，是年寅恪先生始抵云南，而文中云：“转徙于滇池洱海之区，亦将三岁矣”，1938至1940，恰为三岁，自以写于1940年为是。——编者

（1940年）

（《金明馆丛稿二编》）

附（一）：

1933年12月17日致陈垣书

援庵先生道鉴：

久未承教，渴念无已。岑君[1]文读讫，极佩（便中乞代致景慕之意）。此君想是粤人。中国将来恐只有南学，江淮已无足言，更不论黄河流域矣。寅近作短文数篇，俟写清后呈正。所论至浅陋，不足言著述也。匆此奉复，敬叩著安。寅恪再拜。十二月十七夕。

附（二）：

约1935年1月6日致陈垣书

援庵先生著席：

顷读大作[2]讫，佩服之至。近来日本人佛教史有极佳之著述，然多不能取材于教外之典籍，故有时尚可供吾国人之补正余地（然亦甚鲜矣）。今公此作，以此标题畅发其蕴，诚所谓金针度与人者。就此点言，大作不仅有关明清教史，实一般研究学问之标准作品也。拜诵之后，心悦诚服，谨上数行，以致钦仰之意。尚希垂鉴是幸。专此，敬叩撰安。寅恪谨上。一月六日。

家人多患病未愈，杂务颇多，俟得暇再诣尊寓承教。寅恪附申。

［注释］

〔1〕岑君：指岑仲勉教授（1885- 1961），我国隋唐史名家。——编者

〔2〕指陈垣所作《从教外典籍见明末清初之天主教》一文。——编者

录自《陈垣来往书信集》

第一编　心志术业篇

⊙陈垣《明季滇黔佛教考》序

第一编　心志术业篇

陈垣《敦煌劫余录》序

本文小引

——一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此材料，以研求问题，则为此时代学术之新潮流。

——敦煌学者，今日世界学术之新潮流也。

——敦煌者，吾国学术之伤心史也。

一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此材料，以研求问题，则为此时代学术之新潮流。治学之士，得预于此潮流者，谓之预流（借用佛教初果[1]之名）。其未得预者，谓之未入流。此古今学术史之通义，非彼闭门造车之徒，所能同喻者也。敦煌学者，今日世界学术之新潮流也。自发见以来，二十余年间，东起日本，西迄法英，诸国学人，各就其治学范围，先后咸有所贡献。吾国学者，其撰述得列于世界敦煌学著作之林者，仅三数人而已。夫敦煌在吾国境内，所出经典，又以中文为

多，吾国敦煌学著作，较之他国转独少者，固因国人治学，罕具通识，然亦未始非以敦煌所出经典，涵括至广，散佚至众，迄无详备之目录，不易检校其内容，学者纵欲有所致力，而凭借末由也。新会陈援庵先生垣，往岁尝取敦煌所出摩尼教经，以考证宗教史。其书精博，世皆读而知之矣。今复应中央研究院历史语言研究所之请，就北平图书馆所藏敦煌写本八千余轴，分别部居，稽核同异，编为目录，号曰《敦煌劫余录》。诚治敦煌学者，不可缺之工具也。书既成，命寅恪序之。或曰，敦煌者，吾国学术之伤心史也。其发见之佳品，不流入于异国，即秘藏于私家。兹国有之八千余轴，盖当时唾弃之剩余，精华已去，糟粕空存，则此残篇故纸，未必实有系于学术之轻重者在。今日之编斯录也，不过聊以寄其愤慨之思耳！是说也，寅恪有以知其不然，请举数例以明之。摩尼教经之外，如《八婆罗夷经》所载吐蕃乞里提足赞普[2]之诏书，《姓氏录》所载贞观时诸郡著姓等，有关于唐代史事者也。《佛说禅门经》、《马鸣菩萨圆明论》等，有关于佛教教义者也。《佛本行集经演义》、《维摩诘经菩萨品演义》、《八相成道变》、《地狱变》等，有关于小说文学史者也。《佛说孝顺子修行成佛经》、《首罗比丘见月光童子经》等，有关于佛教故事者也。《维摩诘经颂》，唐睿宗玄宗赞文等，有关于唐代诗歌之佚文者也。其他如《佛说诸经杂缘喻因由记》中弥勒之对音，可与中亚发见之古文互证。六朝旧译之原名，借此推知。《破昏怠法》所引《龙树论》，不见于日本石山寺写本《龙树五明论》中，当是旧译别本之佚文。唐蕃翻经大德法成辛酉年

（当是唐武宗会昌元年）出麦与人抄录经典，及周广顺八年道宗往西天取经，诸纸背题记等，皆有关于学术之考证者也。但此仅就寅恪所曾读者而言，其为数尚不及全部写本百分之一，而世所未见之奇书佚籍已若是之众，傥综合并世所存敦煌写本，取质量二者相与互较，而平均通计之，则吾国有之八千余轴，比于异国及私家之所藏，又何多让焉。今后斯录既出，国人获兹凭借，宜益能取用材料以研求问题，勉作敦煌学之预流。庶几内可以不负此历劫仅存之国宝，外有以襄进世界之学术于将来，斯则寅恪受命缀词所不胜大愿者也。

[注释]

〔1〕初果：果，按佛法修行所达到的一定的证悟境界，共有四等：一、须陀洹果（Srotapamma Phala），或译入流果、逆流果、预流果，谓初背生死之流而入涅槃之道，故称初果。二、斯陀含果（Sotapamma Phala），或译一来果，取一度往来之义。三、阿那含果（Sakadagami Phala），或译不来果、不还果，取不再还来欲界之义。四、阿罗汉果（Arahat Phala），或译杀贼果、不生果。尽断一切违反佛教义理之"惑"，故谓之杀贼；一世之果报已尽，不在来生三界内，故谓之不生，亦称极果。——编者

〔2〕乞里提足赞普：即 Kridetsugtsnpo，在位之年为 704—754 年。"赞普"即藏王之意。——编者

（1930年）

（《金明馆丛稿二编》）

第一编　心志术业篇

杨树达[1]《〈论语〉疏证》序

本文小引

——治经之法与治史之法不同。——以长编考异之法诂释《论语》，为治经者辟一新途径。——天竺诂经之法，与吾土大异，南北朝乙部著作有受其影响者，经部则无。——孔子说世间法，故儒家经典，必用史学考据，即实事求是之法治之。

孔子之生，距今岁将二千五百载，神州士众方谋所以纪念盛事，显扬圣文之道，而长沙杨遇夫先生著《〈论语〉疏证》适成，寄书寅恪，命为之序。寅恪平生颇读中华乙部之作，间亦披览天竺释典，然不敢治经。及读先生是书，喜曰，先生治经之法，殆与宋贤治史之法冥会，而与天竺诂经之法，形似而实不同也。夫圣人之言，必有为而发，若不取事实以证之，则成无的之矢矣。圣言简奥，若不采意旨相同之语以参之，则为不解之谜

矣。既广搜群籍，以参证圣言，其言之矛盾疑滞者，若不考订解释，折衷一是，则圣人之言行，终不可明矣。今先生汇集古籍中事实语言之与《论语》有关者，并间下己意，考订是非，解释疑滞。此司马君实[2]、李仁甫[3]长编考异之法，乃自来诂释《论语》者所未有，诚可为治经者辟一新途径，树一新模楷也。天竺佛藏，其论藏别为一类外，如譬喻之经，诸宗之律，虽广引圣凡行事，以证释佛说，然其文大抵为神话物语，与此土诂经之法大异。《出三藏记》集中，述《出贤愚因缘经》始末云："释昙学威德等八僧，西行求经，于于阗大寺，遇般遮于瑟之会。三藏诸学各弘法宝，说经讲律，依业而教，学等八僧，随缘分听，精思通译，各书所闻。还至高昌，乃集为一部。"然则，《贤愚经》实当时昙学等听讲经律之笔记。今此经具存，所载悉为神话物语。世之考高昌之壁画，释敦煌之变文者，往往取之以为证释，而天竺诂经之法，与此土大异，于此亦可见一例也。南北朝佛教大行于中国，士大夫治学之法，亦有受其薰习者。寅恪尝谓裴松之[4]《〈三国志〉注》，刘孝标[5]《〈世说新书〉注》，郦道元[6]《〈水经〉注》，杨衒之[7]《洛阳伽蓝记》等，颇似当日佛典中之合本子注。然此诸书皆属乙部，至经部之著作，其体例则未见有受释氏之影响者。惟皇侃[8]《〈论语〉义疏》引论释以解公冶长章，殊类天竺譬喻经之体。殆六朝儒学之士，渐染于佛教者至深，亦尝袭用其法，以诂孔氏之书耶？但此为旧注中所仅见，可知古人不取此法以诂经也。盖孔子说世间法，故儒家经典，必用史学考据，即实事求是之法治之。彼佛教譬喻

诸经之体例，则形虽似，而实不同，固不能取其法，以释儒家经典也。寅恪治史无成，幸见先生是书之出，妄欲攀引先生为同类以自重，不识先生亦笑许之乎？戊子十月七日陈寅恪书于北平清华园不见为净之室。

[注释]

〔1〕杨树达（1885—1956）：字遇夫，湖南长沙人。中国语言文字学家。历任清华大学、湖南大学教授。对古文字训诂学有精深研究。著有《〈论语〉疏证》、《〈汉书〉窥管》等。——编者

〔2〕司马君实（1019—1086）：司马光字，北宋大史学家，作《资治通鉴》，曾柄朝政。世称涑水先生。——编者

〔3〕李仁甫（1115—1184）：南宋史学家、《续资治通鉴长编》作者李焘字。——编者

〔4〕裴松之（372—451）：南朝刘宋时史学家。宋文帝命注《三国志》，他博采群书一百四十余种，开创作注先例。——编者

〔5〕刘孝标（462—521）：即刘峻。南朝梁学者。所注《世说新书》，引证丰富，为世所重。大约南宋后，该书改名《世说新语》。——编者

〔6〕郦道元（466或472—527）：北魏地理学家。——编者

〔7〕杨衒之：北魏散文家。——编者

〔8〕皇侃（488—545）：南朝梁经学家。——编者

（1948年）

（《金明馆丛稿二编》）

第一编　心志术业篇

杨树达《积微居小学金石论丛续稿》序

本文小引

——（杨树达先生）未尝一借时会毫末之助，自致于立言不朽之域。

——当世界为清朗和平之宙合，国家必将尊礼先生，以为国老儒宗，使弘宣我华夏民族之文化于京师太学。

长沙杨遇夫先生自辰谿湖南大学寄示近著《积微居小学金石论丛续稿》若干卷，命寅恪序之，媵以感事诗一首，有“只有青山来好梦，可怜白发换浮名。”之叹。寅恪尝闻当世学者称先生为今日赤县神州训诂小学之第一人。今读是篇，益信其言之不诬也。自昔长于金石之学者，必为深研经史之人，非通经无以释金文，非治史无以证石刻。群经诸史，乃古史资料多数之所汇集。金文石刻则其少数脱离之片段，未有不了解多数汇集之资料，而能考释少数脱离之片段不误者。先生平日熟读三

代两汉之书，融会贯通，打成一片。故其解释古代佶屈聱牙晦涩艰深之词句，无不文从字顺，犁然有当于人心。此则读先生之书者，自能知之，不待寅恪赘言也。虽然，寅恪于此别有感焉。百年以来，洞庭衡岳之区，其才智之士多以功名著闻于世。先生少日即已肄业于时务学堂，后复游学外国，其同时辈流，颇有遭际世变，以功名显者，独先生讲授于南北诸学校，寂寞勤苦，逾三十年，不少间辍。持短笔，照孤灯，先后著书高数尺，传诵于海内外学术之林，始终未尝一借时会毫末之助，自致于立言不朽之域。与彼假手功名，因得表见者，肥瘠荣悴，固不相同，而孰难孰易，孰得孰失，天下后世当有能辨之者。呜呼！自剖判以来，生民之祸乱，至今日而极矣。物极必反，自然之理也。一旦忽易阴森惨酷之世界，而为清朗和平之宙合，天而不欲遂丧斯文也，则国家必将尊礼先生，以为国老儒宗，使弘宣我华夏民族之文化于京师太学。其时纵有入梦之青山，宁复容先生高隐耶？然则白发者，国老之象征。浮名者，亦儒宗所应具，斯诚可喜之兆也。又何叹哉？又何叹哉？寅恪未尝学问，岂敢于先生之书多所论列，因先生之命，故别陈所感者如此，不识世之读先生书者，以为何如也。壬午十二月二十五日陈寅恪谨书于桂林雁山别墅。

（1942年）

（《金明馆丛稿二编》）

第一编　心志术业篇

刘叔雅[1]《〈庄子〉补正》序

本文小引

——今日治先秦子史之学著书名世者，颇有改订旧文，多任己意者。如金圣叹之“依古本改正”之古本，实苏州金人瑞胸中独具之古本。

——《〈庄子〉补正》之刊布，将匡当世学风，示人准则。

合肥刘叔雅先生文典以所著《〈庄子〉补正》示寅恪，曰，姑强为我读之。寅恪承命读之竟，叹曰，先生之作，可谓天下之至慎矣。其著书之例，虽能确证其有所脱，然无书本可依者，则不之补。虽能确证其有所误，然不详其所以致误之由者，亦不之正。故先生于《庄子》一书，所持胜义犹多蕴而未出，此书殊不足以尽之也。或问曰，先生此书，谨严若是，将无矫枉过正乎？寅恪应之曰，先生之为是，非得已也。今日治先秦子史之

学，著书名世者甚众。偶闻人言，其间颇有改订旧文，多任己意，而与先生之所为大异者。寅恪平生不能读先秦之书，二者之是非，初亦未敢遽判。继而思之，尝亦能读金圣叹之书矣。其注《水浒传》，凡所删易，辄曰，“古本作某，今依古本改正。”夫彼之所谓古本者，非神州历世共传之古本，而苏州金人瑞胸中独具之古本也。由是言之，今日治先秦子史之学，与先生所为大异者，乃以明清放浪之才人，而谈商周邃古之朴学。其所著书，几何不为金圣叹胸中独具之古本，转欲以之留赠后人，焉得不为古人痛哭耶？然则先生此书之刊布，盖将一匡当世之学风，示人以准则，岂仅供治《庄子》者之所必读而已哉？己卯十一月十四日修水陈寅恪书于昆明靛花巷北京大学研究所宿舍。

[注释]

〔1〕刘叔雅：刘文典（1889—1958）字。清末加入同盟会，留学日本，为《新青年》杂志早期之撰稿人。1927年任安徽大学校长，1929年任清华大学国文系教授，一度兼任系主任。抗日战争时期随校南迁昆明。自1944年起，改任云南大学教授。中华人民共和国成立后被评为一级教授。代表作有《〈淮南鸿烈〉集解》、《〈庄子〉补正》等。——编者

（1939年）

（《金明馆丛稿二编》）

第一编　心志术业篇

朱延丰[1]《突厥通考》序

本文小引

——光绪朝学术风气，治经颇尚公羊春秋；乙部之学，则喜谈西北史地。

——今文公羊之学递演为改制疑古，与近四十年间变幻之政治，浪漫之文学，殊有连系。

——吾国将来必循汉唐之轨辙，倾其全力经营西北。是书乃此日世局潮流中应有之作。

朱君延丰前肄业清华大学研究院时，成一论文，题曰《突厥通考》。寅恪语朱君曰，此文资料疑尚未备，论断或犹可商，请俟十年增改之后，出以与世相见，则如率精锐之卒，摧陷敌阵，可无敌于中原矣。盖当日欲痛矫时俗轻易刊书之弊，虽或过慎，亦有所不顾也。朱君不以鄙见为不然，遂藏之箧中，随时修正。迄于今日，忽

已十年。值南海战起，寅恪归自香港，寄居雁山，朱君从三台东北大学以书来告曰，前所为《突厥通考》已详悉补正，将刊布于世，愿得一言以为序引。寅恪平生治学，不甘逐队随人，而为牛后。年来自审所知，实限于禹域以内，故仅守老氏损之又损之义，捐弃故技。凡塞表殊族之史事，不复敢上下议论于其间。转思处身局外，如楚得臣所谓冯轼而观士戏者。是今日之不欲更置词于是书之篇首而侈言得失，亦已明矣。虽然，曩以家世因缘，获闻光绪京朝胜流之绪论。其时学术风气，治经颇尚公羊春秋，乙部之学，则喜谈西北史地。后来今文公羊之学，递演为改制疑古，流风所被，与近四十年间变幻之政治，浪漫之文学，殊有连系。此稍习国闻之士所能知者也。西北史地以较为朴学之故，似不及今文经学流被之深广。惟默察当今大势，吾国将来必循汉唐之轨辙，倾其全力经营西北，则可以无疑。考自古世局之转移，往往起于前人一时学术趋向之细微。迨至后来，遂若惊雷破柱，怒涛振海之不可御遏。然则朱君是书乃此日世局潮流中应有之作。从事补正，既历十年之久，宜其不可更迟刊行，以与世相见，而寅恪今虽如退院老僧，已不预击鼓撞钟，高唱伽陀[2]之盛集，但以尝与朱君初治西北民族史之时，一相关涉，终亦不得不勉徇其请，为置一词，以述是书迟延刊布之所由也。龚自珍诗云，“但开风气不为师”。寅恪之于西北史地之学，适同璱人之所志，因举其句，为朱君诵之。兼借以告并世友朋之欲知近日鄙状者。

[注释]

〔1〕朱延丰（1906—1969）：字汉新，别号季子。1929年毕业于清华大学历史系，旋入研究院，并兼任历史系助教。1935年留英入牛津大学，1937年得硕士学位，又转入巴黎大学研究。1938年应德国波恩大学之聘，担任来克托依（Lektoy）讲座，讲授中国史二年。回国后先后任东北、中央、四川、中山等大学教授。1949年去台湾，任台湾师大及东海大学教授。——编者

〔2〕伽陀：即梵文"Gatha"，佛经中的赞颂词，旧译偈。——编者

1942年岁次壬午3月1日陈寅恪书于桂林雁山别墅

（《寒柳堂集》）

第一编　心志术业篇

陈述[1]《〈辽史〉补注》序

本文小引

——古今学术系统有别流，著述体裁有变例，言《〈三国志〉注》喜聚异同，坐长烦芜，其实非也。——人事利害回环，国论是非纷错之史书，以亲历亲感相印证，当豁然心通意会。——《〈辽史〉补注》之作可以免契丹一族千年之往事及其与华夏关系之痛史，不随劫波之火以灰烬。

裴世期之注《三国志》，深受当时内典合本子注之薰习。此盖吾国学术史之一大事，而后代评史者，局于所见，不知古今学术系统之有别流，著述体裁之有变例，以喜聚异同，坐长烦芜为言，其实非也。赵宋史家著述，如《续资治通鉴长编》，《三朝北盟会编》，《建炎以来系年要录》，最能得昔人合本子注之遗意。诚乙部之杰作，岂庸妄子之书，矜诩笔削，自比夏五郭公[2]断烂朝报[3]者所可

企及乎？寅恪侨寓香港，值太平洋之战，扶疾入国，归正首丘[4]。途中得陈玉书先生述寄示所撰《〈辽史〉补注》序例，急取读之，见其所论宁详毋略之旨，甚与鄙见符合。若使全书告成，殊可称契丹史事之总集，近日吾国史学不可多得之作也。回忆前在绝岛，仓皇逃死之际，取一巾箱坊本《建炎以来系年要录》，抱持诵读。其汴京围困屈降诸卷，所述人事利害之回环，国论是非之纷错，殆极世态诡变之至奇。然其中颇复有不甚可解者，乃取当日身历目睹之事，以相印证，则忽豁然心通意会。平生读史凡四十年，从无似此亲切有味之快感，而死亡饥饿之苦，遂亦置诸度量之外矣。由今思之，傥非其书喜聚异同，取材详备，曷足以臻是耶？况近日营州旧壤，辽陵玉册，已出人间。葬地陶瓶，犹摹革橐。不有如释教信徒迦叶阿难[5]之总持结集，何以免契丹一族千年之往事及其与华夏关系之痛史，不随劫波之火以灰烬。故辽史补注之作，尤为今日所不可或缓者。寅恪频岁衰病，于塞外之史，殊族之文，久不敢有所论述。惟尚冀未至此身盖棺之日，获逢是书出版之期，而补注之于辽史，亦将如裴注之附陈志，并重于学术之林，斯则今日发声唱导之时，不胜深愿诚祷者也。壬午十一月十九日陈寅恪书于桂林雁山别墅。

[注释]

[1] 陈述（1911—1991）：字玉书，1935年毕业于北京师范大学历史系，曾任中央研究院历史语言研究所助理研究员及复旦、燕京等大学教授。中华人民共和国成立后长期担任中央民族学院教授、博士生导师，为中国著名辽史专家，代表作有《契丹史论证稿》、《契丹社会经济史稿》、《契

丹政治史稿》，曾校辑全辽金文。——编者

〔2〕夏五郭公：《春秋·桓·十四年》书“夏五”，无月字；又“庄·二十四年”书“郭公”，下无事，显然有缺失。后因以“夏五郭公”比喻文字残缺。——编者

〔3〕断烂朝报：王安石以《春秋》多残缺，而解经者每遇疑难之处，即指为阙文，因称《春秋》为“断烂朝报”，本指说经而言，非指《左传》本经。朝报即官府公告。——编者

〔4〕首丘：《礼·檀弓上》：“礼，不忘其本。古之人有言：狐死正丘首，仁也。”“疏”：“丘是狐窟穴根本之处。虽狼狈而死，意犹向此丘。”因称不忘故土或死后归葬故土为首丘。《楚辞·哀郢》：“鸟飞返故乡兮，狐死必首丘”。《后汉书·班超传》：“臣闻太公封齐，五世葬周。狐死首丘，代马依风。夫周齐同在中土千里之间，况于远处绝域，小臣能无依风首丘之思哉！”——编者

〔5〕阿难：梵文“Ananda”，音译“阿难陀”，意译“欢喜”，“庆喜”等。佛教经典中认为系释迦牟尼叔父斛饭王之子。释迦回乡时（他）跟从出家，侍从二十五年，为“十大弟子”之一，长于记忆，传说佛教经典第一次结集，由他诵出经藏。——编者

（1942年）

（《金明馆丛稿二编》）

第一编 心志术业篇

邓广铭[1]《〈宋史·职官志〉考证》序

本文小引

——华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。后渐衰微。终必复振。宋代之史事，乃今日所亟应致力者。

吾国近年之学术，如考古历史文艺及思想史等，以世局激荡及外缘薰习之故，咸有显著之变迁。将来所止之境，今固未敢断论。惟可一言蔽之曰，宋代学术之复兴，或新宋学之建立是已。华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。后渐衰微，终必复振。譬诸冬季之树木，虽已凋落，而本根未死，阳春气暖，萌芽日长，及至盛夏，枝叶扶疏，亭亭如车盖，又可庇荫百十人矣。由是言之，宋代之史事，乃今日所亟应致力者。此为世人所共知，然亦谈何容易耶？盖天水一朝之史料，曾汇集于元修之《宋史》。自来所谓正史者，皆不能无所阙误，而《宋史》尤甚。若欲补其阙遗，正其讹误，必先精研本书，然后始有增订工事之可言。《宋史》一书，于诸正史中，卷帙最为繁多。数百年来，真能熟读之者，实无几人。更何论探索其根据，比较其同异，借为改创

之资乎？邓恭三先生广铭，夙治宋史，欲著宋史校正一书，先以《〈宋史·职官志〉考证》一篇，刊布于世。其用力之勤，持论之慎，并世治宋史者，未能或之先也。寅恪前居旧京时，获读先生考辨辛稼轩事迹之文，深服其精博，愿得一见为幸。及南来后，同寓昆明青园学舍，而寅恪病榻呻吟，救死不暇，固难与之论学论史，但当时亦见先生甚为尘俗琐杂所困，疑其必鲜余力，可以从事著述。殊不意其拨冗偷闲，竟成此篇。是其神思之缜密，志愿之果毅，逾越等伦。他日新宋学之建立，先生当为最有功之一人，可以无疑也。噫！先生与稼轩生同乡土，遭际国难，间关南渡，尤复似之。然稼轩本功名之士，仕宦颇显达矣，仍郁郁不得志，遂有斜阳烟柳之句。先生则始终殚力竭智，以建立新宋学为务，不屑同于假手功名之士，而能自致于不朽之域。其乡土踪迹，虽不异前贤，独傭书养亲，自甘寂寞，乃迥不相同。故身历目睹，有所不乐者，辄以达观遣之。然则今日即有稼轩所感之事，岂必遽兴稼轩当日之叹哉？寅恪承先生之命，为是篇弁言，惧其羁泊西南，胸次或如稼轩之郁郁，因并论古今世变及功名学术之同异，以慰释之。庶几益得专一于校史之工事，而全书遂可早日写定欤？癸未一月二十七日陈寅恪书于桂林雁山别墅。

[注释]

〔1〕邓广铭（1907－　）：历史学家。山东临邑人。北京大学史学系毕业，后执教于该校，历任教授、系主任，为我国当代宋史名家。所作有关宋史之学术著作，累得陈寅恪先生之赞许。——编者

（1943年）

（《金明馆丛稿二编》）

第一编　心志术业篇

俞曲园[1]先生《病中呓语》跋

本文小引

——天下人事之变，无一不为当然，固有可以前知之理。——湛思通识之人，值其气触机会，探演微隐以示来者，宜所言多中。

曲园先生《病中呓语》不载集中，近颇传于世。或疑以为伪，或惊以为奇。疑以为伪者固非，惊以为奇者亦未为得也。天下之至赜者莫过于人事，疑若不可以前知。然人事有初中后三际（借用摩尼教语），犹物状有线面体诸形。其演嬗先后之间，即不为确定之因果，亦必生相互之关系。故以观空者而观时，天下人事之变，遂无一不为当然而非偶然。既为当然，则因（疑“因”字为“固”字之误。——编者）有可以前知之理也。

此诗之作，在旧朝德宗景皇帝庚子辛丑之岁，盖今日神州之世局，三十年前已成定而不可移易。当时中智

之士莫不惴惴然睹大祸之将届。况先生为一代儒林宗硕，湛思而通识之人，值其气机触会，探演微隐以示来者，宜所言多中，复何奇之有焉！

尝与平伯[2]言："吾徒今日处身于不夷不惠之间，托命于非驴非马之国，其所遭遇，在此诗第二第六首之间，至第七首所言，则邈不可期，未能留命以相待，亦姑诵之玩之，譬诸遥望海上神山，虽不可即，但知来日尚有此一境者，未始不可以少纾忧生之念。然而其用心苦矣。"

《钟离意别传》略云："意为鲁相，[发]孔子教授堂下床首所悬瓮中素书，文曰，'后世修吾书董仲舒'。"所言记荊名字，失之太凿，不必可信。而此诗末首曰："略将数语示儿曹。"然则今日平伯之录之诠之者，似亦为当时所预知。此殆所谓人事之当然而非偶然者欤？戊辰三月义宁陈寅恪敬识。

（1928年）

（《寒柳堂集》）

（附：《病中呓语》全文）

《呓语》九首，留示儿童

（一）历观成败与兴衰，福有根苗祸有基；

不过循环一花甲，酿成大地是疮痍。

（二）无端横议起平民，从此人间事事新；

三五纲常收拾起，一齐都作自由人。

（三）才喜平权得自由，谁知从此又干戈；

弱之肉是强之食，膏血成河满地流。

（四）英雄发愤起为强，各划封疆各设防；

道路不通商贩绝，纷纷海客整归装。

（五）大邦齐晋小邾滕，百里提封处处增；

郡县穷时封建起，秦皇废了又重兴。

（六）几家玉帛几兵戎，又见春秋战国风；

太息当时无管仲，茫茫杀运几时终。

（七）从此人间又华胥，偃武修文乐有余；

壁水桥门兴坠礼，山崖屋壁访遗书。

（八）触斗蛮争年复年，天心仁爱亦垂怜；

六龙一出乾坤定，八百诸侯拜殿前。

（九）张弛从来道似弓，略将数语示儿童；

悠悠二百余年事，都在衰翁一梦中。

（据《德清文史资料》第一辑。1987年3月。原附编者注谓：光绪三十二年，俞樾卧病之际，写了《病中呓语》九首，留示儿孙，这是他的最后遗作，未收入《春在堂[3]全集》。现根据其外曾孙许宝骙手抄稿，全文照录。）

［注释］

〔1〕俞曲园（1821—1907）：即俞樾，晚清学者，字荫甫，号曲园，浙江德清人。道光进士，官翰林院编修，河南学政。晚年讲学杭州诂经精舍。所撰各书，总称《春在堂全书》，共二百五十卷。——编者

〔2〕平伯：指俞平伯。平伯为曲园先生之孙。——编者

〔3〕春在堂：曲园有句“花落春仍在”，高度概括了当时文化思想上的时代特征：中国文化虽渐式微，但基本价值仍在。此句颇为时人所赏识，曲园即以名其堂。——编者

第一编　心志术业篇

吾国学术之现状及清华之职责

本文小引

——大学之职责，在求本国学术之独立。——本国史学文学思想艺术史等，疑若可以几于独立者，实际具有统系与不涉傅会之整理，犹待今后之努力。——国文则全国大学所研究者，皆不求通解及剖析吾国民族所承受文化之内容，为一种人文主义之教育。——今日国中几无论为何种专门研究，皆苦图书馆所藏之材料不足；盖今世治学以世界为范围，重在知彼，绝非闭户造车之比。——求中国学术之独立，实系吾民族精神上生死一大事。

二十年以前之清华，不待予言。请略陈吾国之现状，及清华今后之责任。吾国大学之职责，在求本国学术之独立，此今日之公论也。若持此意以观全国学术现状，则自然科学，凡近年新发明之学理，新出版之图籍，吾国

学人能知其概要，举其名目，已复不易。虽地质生物气象等学，可称尚有相当贡献，实乃地域材料关系所使然。古人所谓“慰情聊胜无”者，要不可遽以此而自足。西洋文学哲学艺术历史等，苟输入传达，不失其真，即为难能可贵，遑问其有所创获。社会科学则本国政治社会财政经济之情况，非乞灵于外人之调查统计，几无以为研求讨论之资。教育学则与政治相通，子夏曰“仕而优则学，学而优则仕”，今日中国多数教育学者庶几近之。至于本国史学文学思想艺术史等，疑若可以几于独立者，察其实际，亦复不然。近年中国古代及近代史料发见虽多，而具有统系与不涉傅会之整理，犹待今后之努力。今日全国大学未必有人焉，能授本国通史，或一代专史，而胜任愉快者。东洲邻国以三十年来学术锐进之故，其关于吾国历史之著作，非复国人所能追步（1929年先生作北大史学系毕业生赠言诗，有句云：“群趋东邻受国史，神州士夫羞欲死。”——编者）。昔元裕之[1]、危太朴[2]、钱受之[3]、万季野[4]诸人，其品格之隆汙，学术之歧异，不可以一概论；然其心意中有一共同观念，即国可亡，而史不可灭。今日国虽幸存，而国史已失其正统，若起先民于地下，其感慨如何？今日与支那语同系，（此处之“，”号似应删去。——编者）诸语言犹无精密之调查研究，故难以测定国语之地位，及辨别其源流，治国语学者又多无暇为历史之探讨，及方言之调查，论其现状，似尚注重宣传方面。国文则全国大学所研究者，皆不求通解及剖析吾民族所承受文化之内容，为一种人文主义之教育，虽有贤者，势不能不以创造文学为旨归。殊不知外国大

学之治其国文者，趋向固有异于是也。近年国内本国思想史之著作，几尽为先秦及两汉诸子之论文，殆皆师法昔贤“非三代两汉之书不敢观者”。何国人之好古，一至于斯也。关于本国艺术史材料，其佳者多遭毁损，或流散于东西诸国，或秘藏于权豪之家，国人闻见尚且不能，更何从得而研究？其仅存于公家博物馆者，则高其入览券之价，实等于半公开，又因经费不充，展列匪易，以致艺术珍品不分时代，不别宗派，纷然杂陈，恍惚置身于厂甸之商肆，安能供研究者之参考？但此缺点，经费稍裕，犹易改良。独至通国无一精善之印刷工厂，则难（编者按：疑应为“虽”字）保有国宝，而乏传真之工具，何以普及国人，资其研究？故本国艺术史学若俟其发达，犹邈不可期。最后则图书馆事业，虽历年会议，建议之案至多，而所收之书仍少，今日国中几无论为何种专门研究，皆苦图书馆所藏之材料不足；盖今世治学以世界为范围，重在知彼，绝非闭户造车之比。况中西目录版本之学问，既不易讲求，购置搜罗之经费精神复多所制限。近年以来，奇书珍本虽多发见，其入于外国人手者固非国人之得所窥，其幸而见收于本国私家者，类皆视为奇货，秘不示人，或且待善价而沽之异国，彼辈既不能利用，或无暇利用，不唯孤负此种新材料，直为中国学术独立之罪人而已。夫吾国学术之现状如此，全国大学皆有责焉，而清华为全国所最属望，以谓大可有为之大学，故其职责尤独重，因于其二十周纪念时，直质不讳，拈出此重公案，实系吾民族精神上生死一大事者，与清华及全国学术有关诸君试一参究之。以为如何？

[注释]

〔1〕元裕之：元好问，字裕之，号遗山，金太原秀容人，官至尚书省左司员外郎。金亡，不仕。著有《遗山集》四十卷，又采录金人诗作，编为《中州集》。——编者

〔2〕危太朴：危素，字太朴，元金溪人。至正间官礼部尚书、参知政事、翰林学士承旨，后降明，洪武间官翰林侍讲学士。御史王著等奏素不宜列侍从，谪居和州以卒。素晚节不终，为世所笑，但其文"屹为大宗"，"视之若平易，而实不可几及"。（《四库提要》语）有《危学士集》四十卷，《说学斋稿》四卷。——编者

〔3〕钱受之：钱谦益字。——编者

〔4〕万季野：万斯同字。——编者

（1931年）

（《金明馆丛稿二编》）

第一编　心志术业篇

读吴其昌撰《梁启超传》书后

本文小引

——为儒家之学，本国身通一之旨，慕天民先觉之任，势不能与政治绝缘。——当时之言变法者，盖有二源。康南海治今文公羊之学，附会孔子改制以言变法，其与历验世务欲借镜西国以变神州旧法者（如郭嵩焘）本自不同。

任公[1]先生殁将二十年，其弟子吴子馨君其昌，始撰此传。其书未成，仅至戊戌政变，而子馨呕血死。伤哉！任公先生高文博学，近世所罕见。然论者每惜其与中国五十年腐恶之政治不能绝缘，以为先生之不幸。是说也，余窃疑之。尝读元明旧史，见刘藏春[2]姚逃虚[3]皆以世外闲身而与人家国事。况先生少为儒家之学，本董生[4]国身通一之旨，慕伊尹[5]天民先觉之任，其不能与当时腐恶之政治绝缘，势不得不然。忆洪宪称帝之日，余适旅居旧

都，其时颂美袁氏功德者，极丑怪之奇观。深感廉耻道尽，至为痛心。至如国体之为君主抑或民主，则尚为其次者。迨先生《异哉所谓国体问题者》一文出，摧陷廓清，如拨云雾而睹青天。然则先生不能与近世政治绝缘者，实有不获已之故。此则中国之不幸，非独先生之不幸也。又何病焉？

子馨此书，叙戊戌政变，多取材于先生自撰之《戊戌政变记》。此记先生作于情感愤激之时，所言不尽实录。子馨撰此传时，亦为一时之情感所动荡。故此传中关于戊戌政变之记述，犹有待于他日之考订增改者也。

夫戊戌政变已大书深刻于旧朝晚季之史乘，其一时之成败是非，天下后世，自有公论，兹不必言。惟先生至长沙主讲时务学堂之始末，则关系先世之旧闻，不得不补叙于此，并明当时之言变法者，盖有不同之二源，未可混一论之也。咸丰之世，先祖亦应进士举，居京师。亲见圆明园干霄之火，痛哭南归。其后治军治民，盖知中国旧法之不可不变。后交湘阴郭筠仙侍郎嵩焘，极相倾服，许为孤忠闳识。先君亦从郭公论文论学，而郭公者，亦颂美西法，当时士大夫目为汉奸国贼，群欲得杀之而甘心者也。至南海康先生治今文公羊之学，附会孔子改制以言变法。其与历验世务欲借镜西国以变神州旧法者，本自不同。故先祖先君见义乌朱鼎甫先生一新《无邪堂答问》驳斥南海公羊春秋之说，深以为然。据是可知余家之主变法，其思想源流之所在矣。新会先生居长沙时，余随宦巡署，时方童稚，懵无知识。后游学归国，而先君晚岁多病，未敢以旧事为问。丁丑春，余偶游故宫博

物院，见清德宗所阅旧书中，有时务学堂章程一册，上有烛烬及油污之迹，盖崇陵乙夜披览之余所遗留者也。归寓举以奉告先君，先君因言聘新会至长沙主讲时务学堂本末。先是嘉应黄公度丈遵宪，力荐南海先生于先祖，请聘其主讲时务学堂。先祖以此询之先君，先君对以曾见新会之文，其所论说，似胜于其师，不如舍康而聘梁。先祖许之。因聘新会至长沙。新会主讲时务学堂不久，多患发热病，其所评学生文卷，辞意未甚偏激，不过有开议会等说而已。惟随来助教韩君之评语，颇涉民族革命之意。诸生家属中有与长沙王益吾祭酒先谦相与往还者。鄈園先生见之，因得挟以诋訾新政。韩君因是解职。未几新会亦去长沙。此新会主讲时务学堂之本末，而其所以至长沙者，实由先君之特荐。其后先君坐"招引奸邪"镌职，亦有由也。

自戊戌政变后十余年，而中国始开国会，其纷乱妄谬，为天下指笑，新会所尝目睹，亦助当政者发令而解散之矣。自新会殁，又十余年，中日战起。九县三精，飙回雾塞，而所谓民主政治之论，复甚嚣尘上。余少喜临川新法[6]之新，而老同涑水迂叟[7]之迂。盖验以人心之厚薄，民生之荣悴，则知五十年来，如车轮之逆转，似有合于所谓退化论之说者。是以论学论治，迥异时流，而迫于事势噤不得发。因读此传，略书数语，付稚女美延藏之。美延当知乃翁此时悲往事，思来者，其忧伤苦痛，不仅如陆务观所云，以元佑党家[8]话贞元朝士之感已也。乙酉孟夏青园病叟陈寅恪书。

[注释]

〔1〕任公：即梁启超（1873—1929），中国近代思想家，字卓如，号任公，别号饮冰室主人。广东新会人，清戊戌维新运动领袖之一。与康有为合称康梁。康有为，广东南海人，世称康南海。——编者

〔2〕刘藏春：即元刘秉忠，有《藏春集》六卷，故称之。秉忠初名侃，字仲晦，曾官邢台节度府令史，"旋弃去，隐武安山中，从浮屠法，更名事聪。元世祖在潜邸，僧海云邀与入见，大悦之，留赞大计，人称总书记。及世祖即位，始创议建国号，规模制作，皆所草定。至元元年拜光禄大夫太保，参预中书省事，更赐今名。十一年卒。"（《四库提要·玉尺经条》）——编者

〔3〕姚逃虚：即明姚广孝，有《逃虚子集》十一卷，故称之。广孝，长洲人。十四岁为僧，名道衍，字斯道。洪武中，以僧宗泐荐，选侍燕王朱棣，谈论投契，随至北平，住持庆寿寺，常出入王府。惠帝即位，削弱诸王，道衍佐棣起兵。棣称帝，录功第一，拜太子少师，封荣国公，然迄未改僧服。后乃恢复原姓，赐名广孝。永乐十六年死，年八十四。——编者

〔4〕董生：指西汉儒学大师董仲舒。——编者

〔5〕伊尹：商初大臣。名伊，尹是官名。——编者

〔6〕临川新法：王安石为抚州临川人，主张变法，故称之。——编者

〔7〕涑水迂叟：司马光为陕州涑水人，号迂叟，故称之。——编者

〔8〕元祐党家：宋哲宗元佑年间废除熙宁、元丰时神宗、王安石推行的大部份新法。徽宗崇宁元年，以崇奉熙宁新法为名，籍定元佑旧党姓名，将司马光、苏轼等三百零九人指为奸党，刻姓名于石，颁布天下。凡入碑籍者，皆受迫害。史称元佑党人碑。——编者

（1945 年）

（《寒柳堂集》）

第一编　心志术业篇

赠蒋秉南[1]序

本文小引

——为人不侮食自矜，曲学阿世，可告慰友朋。——为文贬斥势利，尊崇气节，可有裨治道学术。

清光绪之季年，寅恪家居白下，一日偶检架上旧书，见有易堂九子集[2]，取而读之，不甚喜其文，唯深羡其事。以为魏丘诸子值明清嬗蜕之际，犹能兄弟戚友保聚一地，相与从容讲文论学于乾撼坤岌之际，不谓为天下之至乐大幸，不可也。当读是集时，朝野尚称苟安，寅恪独怀辛有索靖之忧[3]，果未及十稔，神州沸腾，寰宇纷扰。寅恪亦以求学之故，奔走东西洋数万里，终无所成。凡历数十年，遭逢世界大战者二，内战更不胜计。其后失明膑足，栖身岭表，已奄奄垂死，将就木矣。默念平生固未尝侮食自矜，曲学阿世，似可告慰友朋。至若追踪昔贤，幽居疏属之南，汾水之曲[4]，守先哲之遗范，托末契

于后生者，则有如方丈蓬莱，渺不可即，徒寄之梦寐，存乎遐想而已。呜呼！此岂寅恪少时所自待及异日他人所望于寅恪者哉？虽然，欧阳永叔少学韩昌黎之文，晚撰五代史记，作义儿、冯道诸传，贬斥势利，尊崇气节，遂一匡五代之浇漓，返之淳正。故天水一朝[5]之文化，竟为我民族遗留之瑰宝。孰谓空文于治道学术无裨益耶。蒋子秉南远来问疾，聊师古人朋友赠言之意，草此奉贻，庶可共相策勉云尔。甲辰夏五（月）七十五叟陈寅恪书于广州金明馆。

[注释]

〔1〕蒋秉南：蒋天枢（1903—1985）字。1926－1930年就读于清华大学国文系，曾从陈寅恪先生受教。后长期从事中国古代文学和古典文献学之教学和研究工作，代表作为《楚辞论文集》。中华人民共和国成立后，任职于复旦大学古籍整理研究所，被评为一级教授。陈寅恪先生将身后文字之事托付之。——编者

〔2〕易堂九子：明末清初大变乱之际，魏际瑞、魏禧、魏礼、彭士望、林时益、李腾蛟、丘维屏、曾灿、彭任讲学于江西宁都县翠微峰之易堂，提倡古文实学，世称易堂九子。清彭玉雯辑有《易堂九子文钞》十九卷，道光十七年刊行。——编者

〔3〕辛有、索靖之忧：辛有，周大夫，平王时人。《左传·僖·廿四》载："初，平王之东迁也，辛有适伊川，见被（披）发而祭于野者，曰：'不及百年，此其戎乎！其礼先亡矣。'"故"辛有之忧"，即表示对历史变迁的一种敏锐感觉。索靖（244－303），晋敦煌龙勒人，字幼安，举贤良方正，官至后将军，封安乐亭侯。《晋书》本传称其"有先识远量，知天下将乱，指洛阳宫门铜驼，叹曰："会见汝在荆棘中耳。"——编者

〔4〕疏属之南，据云汾水之曲：隋王通（即文中子）设教河汾之间，受业者达千余人，房玄龄、杜如晦、魏徵、李靖、薛收、温大雅等唐初功臣皆出其门，时称"河汾门下"。《文中子》中有如下记载："杨素使谓子曰：

'盍仕乎?' 子曰：'疏属之南，汾水之曲，有先人之敝庐在，可以避风雨，有田可以具饘粥，弹琴、著书、讲道自乐也。'"——编者

〔5〕天水一朝：指宋朝。之爵位赐赵匡胤之父弘殷，周世宗以"天水县男"，因此，涿州赵氏亦得袭天水赵氏之郡望。

（1964年）

（《寒柳堂集》）

第二编
通解通识篇

第二编　通解通识篇

书《世说新语[1]·文学类·钟会[2]撰〈四本论〉始毕》条后

本文小引

——东汉中晚之世之士大夫出身大抵为地方豪族，绝大多数为儒家信徒，为学，则从师受经，或游学京师，受业于太学博士；为人，则以孝友礼法见称于宗族乡里，然后受征辟，致通显。所谓修身齐家治国平天下一贯之学说，实东汉中晚世士大夫自命为其生活实际之表现。

——东汉之季，其士大夫守经义，阉宦尚文辞；士大夫贵仁孝，阉宦则尚智术。魏为东汉内廷阉宦阶级之代表，晋则外廷士大夫阶级之代表。魏晋之兴亡递嬗乃东汉晚年两统治阶级之竞争胜败问题。

——《孟德三令》明白宣示士大夫自来所遵奉之金科玉律已完全破产，故非仅一时求才之旨意，实为一政治社会道德思想上之大变革，可视为曹魏皇室大政方针之宣言，与之同者，即是曹党，与之异者，即是曹氏敌党。

《世说新语·文学类》云：

钟会撰《四本论》始毕，甚欲使嵇公[3]一见，置怀中，既定，畏其难，怀不敢出，于户外遥掷，便回急走。

刘注云：

《魏志》曰：会论才性同异，传于世。四本者，言才性同，才性异，才性合，才性离也。尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，侍郎钟会论合，屯骑校尉王广论离。文多不载。

寅恪昔年撰《论陶渊明之思想与清谈之关系》一文，其大旨以为六朝之清谈可分前后两期。后期之清谈仅限于口头及纸上，纯是抽象性质。故可视为言语文学之材料。至若前期之清谈，则为当时清谈者本人生活最有关之问题，纯为实际性质，即当日政治党系之表现。故前期之清谈材料乃考史论世者不可忽视之事实也。《世说》此条之刘注实为前期清谈重要资料，而昔年之文所未及释证者。今略论之，以补昔文所未备也。

东汉中晚之世，其统治阶级可分为两类人群。一为内廷之阉宦。一为外廷之士大夫。阉宦之出身大抵为非儒家之寒族，所谓"乞丐携养"之类。其详未易考见，暂不置论。主要之士大夫，其出身则大抵为地方豪族，或间以小族。然绝大多数则为儒家之信徒也。职是之故，其

为学也，则从师受经，或游学京师，受业于太学之博士。其为人也，则以孝友礼法见称于宗族乡里。然后州郡牧守京师公卿加以征辟，终致通显。故其学为儒家之学，其行自必合儒家之道德标准，即仁孝廉让等是。质言之，《小戴记·大学》一篇所谓修身齐家治国平天下一贯之学说，实东汉中晚世士大夫自命为其生活实际之表现。一观《后汉书·党锢传》及有关资料，即可为例证。然在西汉初中时代，《大学》所言尚不过为其时儒生之理想，而蕲求达到之境界也。然则当东汉之季，其士大夫宗经义，而阉宦则尚文辞。士大夫贵仁孝，而阉宦则重智术。盖渊源已异，其衍变所致，自大不相同也。

魏为东汉内廷阉宦阶级之代表，晋则外廷士大夫阶级之代表。故魏、晋之兴亡递嬗乃东汉晚年两统治阶级之竞争胜败问题。自来史家惟以曹魏、司马晋两姓之关系目之，殊未尽史事之真相也。本来汉末士大夫阶级之代表人袁绍，其凭借深厚，远过于阉宦阶级之代表人曹操，而官渡一战，曹氏胜，袁氏败。于是当时士大夫阶级乃不得不隐忍屈辱，暂与曹氏合作，但乘机恢复之念，未始或忘也。东汉末世与曹孟德合作诸士大夫，官渡战后五十年间(官渡之战在汉献帝建安五年，即公元二〇〇年。司马懿夺取曹爽政权在魏齐王芳正始十年，即公元二四九年。)多已死亡，而司马仲达，其年少于孟德二十四岁，又后死三十一年，乘曹氏子孙孱弱昏庸之际，以垂死之年，奋起一击。二子师、昭承其遗业，终于颠覆魏鼎，取而代之，尽复东汉时代士大夫阶级统治全盛之局。此固孟德当时所不及料，而仲达非仅如蒋济之流，老

寿久存，遂得成功。实由其坚忍阴毒，有迥出汉末同时儒家迂缓无能之上者。如《晋书》一《宣帝纪》所云：

魏武察帝有雄豪志，闻有狼顾相，欲验之。乃召使前行，令反顾，面正向后，而身不动。帝于是勤于吏职，夜以忘寝，至于刍牧之间，悉皆临履，由是魏武意遂安。

可为例证也。

夫曹孟德者，旷世之枭杰也。其在汉末，欲取刘氏之皇位而代之，则必先摧破其劲敌士大夫阶级精神上之堡垒，即汉代传统之儒家思想，然后可以成功。读史者于曹孟德之使诈使贪，唯议其私人之过失，而不知此实有转移数百年世局之作用，非仅一时一事之关系也。今移录孟德求才三令，而略论释之于下。

《三国志·魏志》一《武帝纪》建安十五年云：

（建安）十五年春，下令曰：自古受命及中兴之君，曷尝不得贤人君子与之共治天下者乎？及其得贤也，曾不出闾巷，岂幸相遇哉？上之人不求之耳。今天下尚未定，此特求贤之急时也。孟公绰为赵、魏老则优，不可以为滕、薛大夫。若必廉士而后可用，则齐桓其何以霸世？今天下得无有被褐怀玉，而钓于渭滨者乎？又得无盗嫂受金，而未遇无知者乎？二三子其佐我明扬仄陋，唯才是举，吾得而用之。

（建安十九年）十二月乙未令曰：夫有行之士，

未必能进取，进取之士，未必能有行也。陈平岂笃行，苏秦岂守信邪？而陈平定汉业，苏秦济弱燕。由此言之，士有偏短，庸可废乎？有司明思此义，则士无遗滞，官无废业矣。

（建安二十二年裴注引《魏书》曰：）秋八月，令曰：昔伊挚、傅说出于贱人，管仲，桓公贼也，皆用之以兴。萧何、曹参，县吏也，韩信、陈平负污辱之名，有见笑之耻，卒能成就王业，声著千载。吴起贪将，杀妻自信，散金求官，母死不归。然在魏，秦人不敢东向，在楚，则三晋不敢南谋。今天下得无有至德之人放在民间，及果勇不顾，临敌力战；若文俗之吏，高才异质，或堪为将守；负污辱之名，见笑之行，或不仁不孝而有治国用兵之术。其各举所知，勿有所遗。

东汉外廷之主要士大夫，既多出身于儒家大族，如汝南袁氏及弘农杨氏之类，则其修身治家之道德方法亦将以之适用于治国平天下，而此等道德方法皆出自儒家之教义，所谓“禹贡治水”，“春秋决狱”，以及“通经致用”，“国身通一”，“求忠臣于孝子之门”者，莫不指是而言。凡士大夫一身之出处穷达，其所言所行均无敢出此范围，或违反此标准者也。此范围即家族乡里，此标准即仁孝廉让。以此等范围标准为本为体。推广至于治民治军，为末为用。总而言之，本末必兼备，体用必合一也。孟德三令，大旨以为有德者未必有才，有才者或负不仁不孝贪诈之污名，则是明白宣示士大夫自来所遵

奉之金科玉律，已完全破产也。由此推之，则东汉士大夫儒家体用一致及周孔道德之堡垒无从坚守，而其所以安身立命者，亦全失其根据矣。故孟德三令，非仅一时求才之旨意，实标明其政策所在，而为一政治社会道德思想上之大变革。顾亭林论此，虽极骇叹（《日知录》一三《正始》条），然尚未尽孟德当时之隐秘。盖孟德出身阉宦家庭，而阉宦之人，在儒家经典教义中不能取有政治上之地位。若不对此不两立之教义，摧陷廓清之，则本身无以立足，更无从与士大夫阶级之袁氏等相竞争也。然则此三令者，可视为曹魏皇室大政方针之宣言。与之同者，即是曹党，与之异者，即是与曹氏为敌之党派，可以断言矣。

夫仁孝道德所谓性也。治国用兵之术所谓才也。当魏晋兴亡递嬗之际，曹氏司马氏两党皆作殊死之斗争，不独见于其所行所为，亦见于其所言所著。《四本论》之文，今虽不存，但四人所立之同异合离之旨，则皆俱在。苟就论主之旨意，以考其人在当时政治上之行动，则孰是曹魏之党，孰是司马晋之党，无不一一明显。职是之故，寅恪昔文所论，清谈在其前期乃一政治上党派分野向背从违之宣言，而非空谈或纸上之文学，亦可以无疑矣。兹更略征旧籍，以证实之于下。

《三国志·魏志》二一《傅嘏传》略云：

> 曹爽秉政，何晏为吏部尚书。嘏谓爽弟羲曰：何平叔外静而内铦，巧好利，不念务本。吾恐必先惑子兄弟，仁人将远，而朝政废矣。晏等遂与嘏不平，

因微事以免嘏官。起家拜荥阳太守，不行。太傅司马宣王请为从事中郎。曹爽诛，为河南尹，迁尚书。正元二年春，毌丘俭、文钦作乱。或以司马景王不宜自行，可遣太尉孚往，惟嘏及王肃劝之。景王遂行。以嘏守尚书仆射，俱东。俭、钦破败，嘏有谋焉。及景王薨，嘏与司马文王径还洛阳，文王遂以辅政。以功进封阳乡侯。

《三国志·魏志》二八《钟会传》略云：

毌丘俭作乱，大将军司马景王东征，会从，典知密事，卫将军司马文王为大军后继。景王薨于许昌，文王总统六军，会谋谟帷幄。时中诏勅尚书傅嘏，以东南新定，权留卫将军屯许昌，为内外之援，令嘏率诸军还。会与嘏谋，使嘏表上，辄与卫将军俱发，还到洛水南屯住。于是朝廷拜文王为大将军、辅政。会迁黄门侍郎，封东武亭侯，邑三百户。及（诸葛）诞反，车驾住项，文王至寿春，会复从行。寿春之破，会谋居多。亲待日隆，时人谓之子房。以中郎在大将军府管记室事，为腹心之任。

据此傅、钟皆司马氏之死党，其持论与东汉士大夫理想相合，本极自然之理也。

《世说新语·贤媛类·王公渊娶诸葛诞女》条刘注引《魏氏春秋》曰：

王广字公渊，王凌子也。有风量才学，名重当世，与傅嘏等论才同异，行于世。

《三国志·魏志》二八《王凌传》云：

（凌子）广有志尚学行。（凌败并死，）死时年四十余。

《三国志·魏志》九《夏侯尚传》略云：

中书令李丰虽宿为大将军司马景王（师）所亲待，然私心在（夏侯）玄。遂结皇后父光禄大夫张缉，谋欲以玄辅政。嘉平六年二月，当拜贵人，丰等欲因御临轩，诸门有陛兵，诛大将军。大将军微闻其谋，请丰相见。丰不知而往，即杀之。

据此，王、李乃司马氏之政敌。其持论与孟德求才三令之主旨符合，宜其忠于曹氏，而死于司马氏之手也。《世说》此条所记钟士季畏嵇叔夜见难掷与疾走一事，未必尽为实录，即令真有其事，亦非仅由嵇公之理窟词锋，使士季震慑避走，不敢面谈。恐亦因士季此时别有企图，尚不欲以面争过激，遂致绝交之故欤？今考嵇、钟两人，虽为政治上之死敌，而表面仍相往还，终因毋丘俭举兵，士季竟劝司马氏杀害叔夜。《世说》记此一段逸事，非仅可供谈助，而论古今世变者，读书至此，亦未尝不为之太息也。

抑更有可论者，嵇公于魏、晋嬗替之际，为反司马氏诸名士之首领，其所以忠于曹魏之故，自别有其他主因，而叔夜本人为曹孟德曾孙女婿，要不为无关。清代吕留良之反建州，固具有民族之意义，然晚村之为明室仪宾〔4〕后裔，或亦与叔夜有类似之感耶？因附论及之，以供治史论事之君子参证。

[注释]

〔1〕《世说新语》：南北朝时期记述后汉至南朝刘宋人物的遗闻轶事的杂史。刘宋临川王刘义庆（403—444）撰，梁刘峻（字孝标）注。西汉刘向曾著《世说》，早已亡佚，该书原名《世说》，后人为与刘向书相别，又名《世说新书》，大约宋代以后，才改今名。——编者

〔2〕钟会（225—264）：三国颍川长社（今河南长葛东）人，官至司徒，为司马昭重要谋士，以谋叛被杀。博学，长于名家之学。——编者

〔3〕即嵇康，嵇叔夜。——编者

〔4〕明制亲王郡王之婿，谓之仪宾。取《易观·爻》之义，谓明习国仪，作宾于王家也。——编者

（《金明馆丛稿初编》，略有删节）

第二编 通解通识篇

述东晋王导[1]之功业

本文小引

——司马氏灭蜀、篡魏、平吴，统一中国，对司马氏政权蜀人服化，吴人反抗，有其深刻之原因。

——东晋元帝与代表江东士族之顾荣达成协定，南人北人戮力同心共御外侮。王导之功业即在勘破此关键，执行笼络吴地士族之政策。

——元帝、王导对待义兴周氏一事，属北人南来之路线及其居住地域问题，实为江左三百年政治社会经济史之关键所在。

——南来北人之上层社会阶级，占新都政治上之高位，若复在当地殖产兴利，必招致吴人仇怨，违反笼络吴人之国策。然此等人有豪奢腐败之旧习，自不能不作“求田问舍”之计，而新都近旁，京口、晋陵，吴郡、义兴、吴兴等地皆不能插入，惟有渡过钱塘江至会稽郡，为经济之发展。

——王导笼络江东士族，统一内部，结合南人北人，抵抗外侮，民族因得以独立，文化因得以续延，不谓民族之功臣，似非平情之论。

王鸣盛《十七史商榷》五十《〈晋书·王导传〉多溢美条》云：

《王导传》一篇凡六千余字，殊多溢美，要之看似煌煌一代名臣，其实乃并无一事，徒有门阀显荣，子孙官秩而已。所谓翼戴中兴称“江左夷吾”者，吾不知其何在也。以惧妇为蔡谟所嘲，乃斥之云：“吾少游洛中，何知有蔡克儿？”导之所以骄人者，不过以门阀耳。

寅恪案：王氏为清代史学名家，此书复为世所习知，而此条所言乖谬特甚，故本文考辨史实，证明茂弘（注：即王导—编者）实为民族之功臣。至若斥蔡谟一节，《晋书》殆采自《世说新语·轻诋类·王丞相轻蔡公》条及刘注所引妒记，源出小说，事涉个人末节，无关本文宏旨，不足深论。又门阀一端乃当时政治社会经济文化有关之大问题，不在本文范围之内，是以亦不涉及。本文仅据当日情势，阐明王导在东晋初期之功业一点，或可供读史者之参考也。

东汉之末，三国鼎峙，司马氏灭蜀篡魏，然后平吴，中国统一。吴、蜀之人同为被征服者，而其对征服者司马氏之政权态度不同……

寅恪案：吴、蜀之人对洛阳统治政权态度不同，虽与被征服时间之长短有关，然非其主因，其主因在两国统治者之阶级性各殊所致。蜀汉与曹魏固是死敌，但曹操出身寒族，以法术为治。刘备虽自云汉之宗室，然渊

源既远，不能纪其世数．与汉之光武迥异，实亦等于寒族。诸葛亮为诸葛丰之后，乃亦家世相传之法家，故两国施政之道正复相同。蜀亡以后，西晋政乱，洛阳政府失去统治权，然终能恢复独立者非蜀汉旧境内之汉人，而是自汉中北徙，乘机南返之巴賨部落，盖蜀汉境内无强宗大族之汉人组织，地方反抗力薄弱，洛阳征服者易于统治，此晋武帝所谓“蜀人服化，无携贰之心”者是也。吴之情势则大不然，孙氏之建国乃由江淮地域之强宗大族因汉末之扰乱，拥戴江东地域具有战斗力之豪族，即当时不以文化见称之次等士族孙氏，借其武力，以求保全而组织之政权。故其政治社会之势力全操于地方豪族之手，西晋灭吴以后，此种地方势力并未因之消灭，所以能反抗洛阳之统治，而与蜀亡后之情势不同也。观陆机荐贺循之疏及华谭对晋武帝之策，皆以笼络吴地之统治阶级为绥靖之妙用，此中关键不难窥知矣。后来洛阳政府亦稍采用此种绥靖政策，尚未收大效，而中州已乱，陈敏遂乘此机会据有江东，恢复孙吴故壤，此本极自然之趋势，不足为怪。所可怪者，陈敏何以不能如孙氏之创业垂统，历数十年之久，基业未定，遽尔败亡，为世所笑，斯又吾人所应研究之问题，而当日江东地域即孙吴故壤特殊情势之真相所在也。

《晋书》一百《陈敏传》略云：

> 陈敏，庐江人也。少有干能，以郡廉吏补尚书仓部令史。惠帝幸长安，四方交争，敏遂有割据江东之志。会吴王常侍甘卓自洛至，教卓假称皇太弟

命，拜敏为扬州刺史，并假江东首望顾荣等四十余人为将军、郡守，荣并伪从之。东海王军谘祭酒华谭闻敏自相署置，而顾荣等并江东首望，悉受敏官爵，乃遗荣等书曰："陈敏仓部令史，七第顽冗，六品下才，欲蹑桓王之高踪，蹈大皇之绝轨，远度诸贤，犹当未许也。诸君垂头，不能建翟义之谋，而顾生俯眉，已受羁绊之辱。何颜见中州之士邪？"周玘、顾荣之徒常惧祸败，又得谭书，皆有惭色。玘、荣又说甘卓，卓遂背敏。敏单骑东奔，至江乘，为义兵所斩。

同书五二《华谭传》云：

顾荣先受〔陈〕敏官，而潜谋图之。谭不悟荣旨，露檄远近，极言其非，由此为荣所怨。

寅恪案：陈敏之失败由于江东之豪宗大族不与合作之故，史传所载甚明，不待详论。西晋末年孙吴旧壤内文化世族如吴郡顾氏等，武力豪宗如义兴周氏等，皆当日最强之地方势力，陈敏既不属于文化世家，又非武力豪族，故华谭一檄提醒顾、周诸人之阶级性，对症下药，所以奏效若斯之神速也。东汉末年孙氏一门约相当于义兴周氏之雄武，而政治社会地位则颇不及之，孙坚、策、权父子兄弟声望才智又远过于陈敏，此孙氏为江淮之豪家大族所推戴，得成霸业，而陈敏则为东吴之豪宗大族所离弃，终遭失败也。

《世说新语·言语类》云：

> 元帝始过江，谓顾骠骑曰："寄人国土，心常怀惭。"荣跪对曰："臣闻王者以天下为家，是以耿、亳无定处[2]，九鼎迁洛邑，愿陛下勿以迁都为念。"

寅恪案：东晋元帝者，南来北人集团之领袖。吴郡顾荣者，江东士族之代表。元帝所谓"国土"者，即孙吴之国土。所谓"人"者，即顾荣代表江东士族之诸人。当日北人南来者之心理及江东士族对此种情势之态度可于两人问答数语中窥知。顾荣之答语乃允许北人寄居江左，与之合作之默契。此两方协定既成，南人与北人戮力同心，共御外侮，而赤县神州免于全部陆沉，东晋南朝三百年之世局因是决定矣。

王导之功业即在勘破此重要关键，而执行笼络吴地士族之政策，观下引史料可知也。

《晋书》六五《王导传》云：

> 〔琅邪王睿〕徙镇建康，吴人不附，居月余，士庶莫有至者，导患之。会〔王〕敦来朝，导谓之曰：琅邪王仁德虽厚，而名论犹轻。兄威风已振，宜有以匡济者。会三月上巳，帝亲观禊，乘肩舆，具威仪，敦、导及诸名胜皆骑从。吴人纪瞻、顾荣，皆江南之望，窃觇之，见其如此，咸惊惧，乃相率拜于道左。导因进计曰："古之王者，莫不宾礼故老，存问风俗，虚己倾心，以招俊乂。况天下丧乱，九

州分裂，大业草创，急于得人者乎？顾荣、贺循，此土之望，未若引之，以结人心。二子既至，则无不来矣。”帝乃使导躬造循、荣，二人皆应命而至，由是吴会风靡，百姓归心焉。自此之后，渐相崇奉，君臣之礼始定。

寅恪案：《资治通鉴》八六《晋纪》怀帝永嘉元年九月戊申《琅邪王睿至建业》条考异于此颇有疑义，然司马君实不过怀疑此传文中数事有小失实处，而于王导执行笼络江东士族之大计，仍信用此传所载也。考司马氏之篡魏，乃东汉儒家大族势力之再起，晋之皇室及中州避乱南来之士大夫大抵为东汉末年之儒家大族拥戴司马氏集团之子孙，其与顾荣诸人虽属不同邦土，然就社会阶级言之，实为同一气类，此江东士族宁戴仇雠敌国之子孙以为君主，而羞与同属孙吴旧壤寒贱庶族之陈敏合作之故也。兹更引史料以证明王导之政策及其功业所在之关键如下：

《世说新语·政事类》云：

丞相（王导）末年略不复省事，正封箓诺之，自叹曰：“人言我愦愦，后人当思此愦愦。”（刘注引徐广历纪曰：“导阿衡三世，经纶夷险，政务宽恕，事从简易，故垂遗爱之誉也。”）

同书同类又云：

丞相尝夏月至石头看庾公，庾公正料事。丞相云："暑，可小简之。"庾公曰："公之遗事，天下亦未以为允。"（刘注引殷羡言行曰："王公薨后，庾冰代相，网密刑峻，羡时行遇收捕者于途，慨然叹曰：'丙吉问牛喘，似不尔。'尝从容谓冰曰：'卿辈自是网目不失？皆是小道小善耳，至如王公，故能行无理事。'"谢安石每叹咏此唱。庾赤玉曾问羡："王公治何似，讵是所长？"羡曰："其余令绩不复称论。然三捉三治，三休三败。"）

同书《规箴类》云：

王丞相为扬州遣八部从事之职，顾和时为下传还，同时俱见，诸从事各奏二千石官长得失，至和独无言。王问顾曰："卿何所闻？"答曰："明公作辅，宁使网漏吞舟，何缘采听风闻，以为察察之政。"丞相咨嗟称佳，诸从事自视缺然也（参《晋书》八三《顾和传》）。

寅恪案：东汉末年曹操、袁绍两人行政之方法不同，操刑网峻密，绍宽纵大族，观陈琳代绍罪操之檄及操平邺后之令可知也。司马氏本为儒家大族，与袁绍正同，故其夺取曹魏政权以后，其施政之道号称平恕，其实是宽纵大族，一反曹氏之所为，此则与蜀汉之治术有异，而与孙吴之政情相合者也。东晋初年既欲笼络孙吴之士族，故必仍循宽纵大族之旧政策，顾和所谓"网漏吞舟"，即

指此而言。王导自言"后人当思此愦愦"，实有深意。江左之所以能立国历五朝之久，内安外攘者，即由于此。故若仅就斯点立论，导自可称为民族之大功臣，其子孙亦得与东晋南朝三百年之世局同其兴废。岂偶然哉！

《世说新语·方正类》云：

王丞相初在江左，欲结援吴人，请婚陆太尉。对曰："培塿无松柏，薰莸不同器，玩虽不才，义不为乱伦之始。"

同书《排调类》云：

刘真长始见王丞相，时盛暑之月，丞相以腹熨弹棋局曰：何乃渹！（刘注云：吴人以冷为渹。）刘既出，人问见王公云何？刘曰："未见他异，唯闻作吴语耳。"（刘注引《语林》曰："真长云丞相何奇？止能作吴语及细唾也。"）

同书《政事类》云：

王丞相拜扬州，宾客数百人，并加霑接，人人有说色，唯有临海一客姓任（刘注引《语林》曰：任名颙，时官在都，豫三公坐。）及数胡人为未洽，公因便还到过任边云："君出，临海便无复人。"任大喜说，因过胡人前，弹指云："兰阇！兰阇！"群胡同笑，四坐并欢。

寅恪案：后来北魏孝文帝为诸弟聘汉人士族之女为妃及禁止鲜卑人用鲜卑语（此处似应有“，”号。——编者）施行汉化政策，借以巩固鲜卑统治地位，正与王导以笼络吴人之故求婚陆氏强作吴语者，正复暗合。所可注意者，东晋初年江左吴人士族在社会婚姻上其对北人态度之骄傲与后来萧齐以降迥不侔矣。吴语者当时统治阶级之北人及江左吴人士族所同羞用之方言（详见拙著《从史实论切韵》），王导乃不惜屈尊为之，故宜为北人名士所笑，而导之苦心可以推见也。临海任姓自是吴人，故导亦曲意与之周旋。至“弹指”及“兰阇”寅恪别有解释，以其不在本文范围，故不赘及，惟颇疑庾信之小字兰成实与此有关，姑附记此重有趣之公案以待异日之参究耳。

王导笼络吴人之例证既如上述，其他东晋初年施行之大政策可以据此类推，不必列举。其最可注意不得不稍详加论述者，则有元帝王导对待义兴周氏一事，此事属于北人南来之路线及其居住地域问题，实为江左三百年政治社会经济史之关键所在，职是之故，多录史料并推论之于后：

《晋书》五八《周处传》附《周玘传》云：

> 玘宗族强盛，人情所归，帝疑惮之。于时中州人士佐佑王业，而玘自以为不得调，内怀怨望，复为刁协轻之，耻恚愈甚。时镇东将军祭酒东莱王恢亦为周颢所侮，乃与玘阴谋诛诸执政，推玘及戴若思与诸南士共奉帝，以经纬世事。先是，流人帅夏铁等寓

于淮泗，恢阴书与铁，令起兵，己当与玘以三吴应之。建兴初，铁已聚众数百人，临淮太守蔡豹斩铁以闻。恢闻铁死，惧罪，奔于玘，玘杀之，埋于豕牢。帝闻而秘之，召玘为镇东司马。未到，复改授建武将军、南郡太守。玘既南行，至芜湖，又下令曰：玘奕世忠烈，义诚显著，孤所钦喜。今以为军咨祭酒，将军如故，进爵为公，禄秩僚属一同开国之例。玘忿于回易，又知其谋泄，遂忧愤发背而卒。将卒，谓子勰曰，杀我者诸伧子，能复之，乃吾子也。吴人谓中州人曰伧，故云耳。

同书同卷《周勰传》云：

〔勰〕常缄父言。时中国亡官失守之士避乱来者，多居显位，驾御吴人，吴人颇怨。勰因之欲起兵，潜结吴兴郡功曹徐馥。馥家有部曲，勰使馥矫称叔父札命以合众，豪侠乐乱者，翕然附之，以讨王导、刁协为名。孙皓族人弼亦起兵广德以应之。馥杀吴兴太守袁琇，有众数千，将奉札为主。时札以疾归家，闻而大惊，乃告乱于义兴太守孔侃。勰知札不同，不敢发兵。馥党惧，攻馥，杀之。孙弼众亦溃，宣城太守陶猷灭之。元帝以周氏奕世豪望，吴人所宗，故不穷治，抚之如旧。

同书同卷《周札传》略云：

札一门五侯，并居列位，吴士贵盛，莫与为比，王敦深忌之。后〔周〕莚丧母，送者千数，敦益惮焉。及敦疾，钱凤以周氏宗强，与沈充权势相侔，欲自托于充，谋灭周氏，使充得专威扬土，乃说敦曰：“夫有国者患于强逼，自古衅难恒必由之。今江东之豪，莫强周、沈，公万世之后，二族必不静矣。周强而多俊才，宜先为之所，后嗣可安，国家可保耳。”敦纳之。时有道士李脱者，妖术惑众。弟子李弘，养徒灊山，云应谶当王。故敦使庐江太守李恒告札及其诸兄子与脱谋图不轨。时莚为敦咨议参军，即营中杀莚及脱、弘，又遣参军贺鸾就沈充尽掩杀札兄弟子，既而进军会稽袭札。札先不知，卒闻兵至，率麾下数百人出拒之。兵散见杀。及敦死，札、莚故吏并诣阙讼周氏之冤，宜加赠谥。事下八坐，尚书卞壸议以札石头之役，开门延寇，遂使贼敦恣乱，札之责也。追赠意所未安。司徒王导议以宜与周颉、戴若思等同例。朝廷竟从导议，追赠札卫尉。

寅恪案：东晋初年孙吴旧统治阶级略可分为二类，一为文化士族，如吴郡顾氏等是，一为武力强宗，如义兴周氏等是，前者易于笼络，后者则难驯服，而后者之中推义兴周氏为首，钱凤所谓“江东之豪莫强周、沈”者，诚为实录，盖此等强宗具有武力、经济等地方之实力，最易与南来北人发生利害冲突，而元帝、王导委曲求全，以绥靖周氏，实由其势力特强之故，必非有所偏爱。不过畏其地方势力之强大而出此，断可知也。然江东之豪族

亦不止义兴周氏，孙吴旧统治阶级亦多不满南来之北人，何以义兴周氏一门特别愤恨北人，至于此极者，颇疑其所居住之地域与南来之北人接触，两不相下，利害冲突所致也。

北人南来避难约略可分为二路线，一至长江上游，一至长江下游，路线固有不同，而避难人群中其社会阶级亦各互异，其上层阶级为晋之皇室及洛阳之公卿士大夫，中层阶级亦为北方士族，但其政治社会文化地位不及聚集洛阳之士大夫集团，除少数人如徐澄之、臧琨等外（见《晋书》九一《儒林传·徐邈传》），大抵不以学术擅长，而用武勇擅战著称，下层阶级为长江以北地方低等士族及一般庶族，以地位卑下及实力薄弱，远不及前二者之故，遂不易南来避难，其人数亦因是较前二者为特少也。兹先就至长江下游之路线言之，下层阶级大抵分散杂居于吴人势力甚大之地域，既以人数寡少，不能成为强有力之集团，复因政治社会文化地位之低下，更不敢与当地吴人抗衡，遂不得不逐渐同化于土著之吴人，即与吴人通婚姻，口语为吴语，此等可以陈之皇室及王敬则家等为代表，（陈霸先先娶吴兴钱氏女，续娶吴兴章氏即钮氏女，见《南史》一二《陈武宣章皇后传》。王敬则接士庶皆吴语，见《南齐书》二六《王敬则传》。陈霸先之先世，不知其在西晋末年真为何地人，但避难南来，定居吴兴郡长城县。王敬则之籍贯，据《南史》四五《王敬则传》，本为临淮射阳，后侨居晋陵南沙县。然则同为自北而南避难过江之伧楚，俱是北来南人之下层社会阶级，故杂居吴人势力甚大之地域，遂同化于吴人也。）此

等人之势力至南齐以后始渐兴起，其在东晋初年颇不重要，故本文姑置不论。

东西晋之间江淮以北次等士族避乱南来，相率渡过阻隔胡骑之长江天堑，以求保全，以人事地形便利之故，自必觅较接近长江南岸，又地广人稀之区域，以为安居殖产之所。此种人群在当时既非占有政治文化上之高等地位，自不能亦不必居住长江南岸新立之首都建康及其近旁。复以人数较当时避难南来之上下两层社会阶级为多之故，又不便或不易插入江左文化士族所聚居之吴郡治所及其近旁，故不得不择一距新邦首都不甚远，而又在长江南岸较安全之京口晋陵近旁一带，此为事势所必致者也。据《元和郡县图志》二五《江南道》一《润州丹阳县》条云：

> 新丰湖在县东北三十里，晋元帝大兴四年晋陵内使张闿所立。旧晋陵地广人稀，且少陂渠，田多恶秽。闿创湖，成溉灌之利。初以劳役免官，后追纪其功，超为大司农。

可知东晋初年京口晋陵一带地广人稀，后来此区域之发展繁盛实有赖于此种避难南来者之力也。又据《元和郡县图志》二五《江南道》一《常州义兴县》条云：

> 晋惠帝时妖贼石冰寇乱扬土，县人周玘创义讨冰。割吴兴之阳羡并长城县之北乡为义兴郡，以表玘功。

及《宋书》三五《州郡志》一《南徐州刺史》条略云：

晋永嘉大乱，幽、冀、青、并、兖州及徐州之淮北流民，相率过淮，亦有过江在晋陵郡界者。晋成帝咸和四年，司空郗鉴又徙流民之在淮南者于晋陵诸县，其徙过江南及留在江北者，并立侨郡县以司牧之。故南徐州备有徐、兖、幽、冀、青、并、扬七州郡邑。户七万二千四百七十二，口四十二万六百四十。晋陵太守领户一万五千三百八十二，口八万一百一十三。义兴太守领户一万三千四百九十六，口八万九千五百二十五。

《世说新语·捷悟类·郗司空在北府桓宣武恶其居兵权》条刘注引《南徐州记》曰：

徐州人多劲悍，号精兵，故桓温常曰："京口酒可饮，箕可用，兵可使。"

《晋书》八四《刘牢之传》略云：

刘牢之，彭城人也。曾祖羲，以善射事武帝，历北地、雁门太守。父建，有武干，为征虏将军。世以壮勇称。牢之面紫赤色，须目惊人，而沉毅多计划。太元初，谢玄北镇广陵，时苻坚方盛，玄多募劲勇，牢之与东海何谦、琅邪诸葛侃、乐安高衡、东

平刘轨、西河田洛及晋陵孙无终等以骁猛应选。玄以牢之为参军，领精锐为前锋，百战百胜，号为“北府兵”，敌人畏之。

《宋书》一《武帝纪略》云：

高祖武皇帝讳裕，小名寄奴，彭城县绥舆里人。〔曾祖〕混始过江，居晋陵郡丹徒县之京口里。

〔高祖〕乃与〔东海何〕无忌同船共还，建兴复之计。于是与弟道规、沛郡刘毅、平昌孟昶、任城魏咏之、高平檀凭之、琅邪诸葛长民、太原王元德、陇西辛扈兴、东莞童厚之，并同义谋。

《魏书》九八《岛夷萧道成传》略云：

岛夷萧道成，晋陵武进楚也。

又同书同卷《岛夷萧衍传》略云：

岛夷萧衍，亦晋陵武进楚也。

则知此种人群所住居之晋陵郡，其人口之数在当时为较繁庶者，但尚不及周氏住居之义兴郡，是周氏宗族之强大可以推见。此种北来流民为当时具有战斗力之集团，易言之，即江左北人之武力集团，后来击败苻坚及创建宋、齐、梁三朝之霸业皆此集团之子孙也。此种人

群既为勇武之团体，而与豪宗大族之义兴周氏所居之地接近，人数武力颇足对抗，其利害冲突不能相下，又不能同化，势成仇敌，理所必然。此东晋初年义兴周氏所具之特殊性，而为元帝、王导笼络吴人政策中最重要之一点，抑可知矣。至南来北人之上层社会阶级本为住居洛阳及其近旁之士大夫集团，在当时政治上尤其在文化上有最高之地位，晋之司马氏皇室既舍旧日之首都洛阳，迁于江左之新都建业，则此与政治中心最有关系之集团自然随司马氏皇室，移居新政治中心之首都及其近旁之地。王导之流即此集团之人物，当时所谓“过江名士”者是也。但建业本为孙吴旧都，吴人之潜在势力甚大，又人口繁庶，其经济情势必非京口晋陵一带地广人稀空虚区域可比。此集团固占当日新都政治上之高位，若复殖产兴利，与当地吴人作经济上之竞争，则必招致吴人之仇怨，违反当日笼络吴人之国策。此王导及其集团之人所不欲或不能为者也。然此等人原是东汉儒家大族之子孙，拥戴司马氏篡魏兴晋，即此集团之先世所为。其豪奢腐败促成洛阳政权之崩溃，逃命江左，“寄人国土”，喘息稍定，旧习难除，自不能不作“求田问舍”之计，以恢复其旧日物质及精神上之享乐。新都近旁既无空虚之地，京口晋陵一带又为北来次等士族所占有，至若吴郡、义兴、吴兴等皆是吴人势力强盛之地，不可插人。故惟有渡过钱塘江，至吴人士族力量较弱之会稽郡，转而东进，为经济之发展。观下引此集团领袖王、谢诸家“求田问舍”之史料，可为例证也。

《晋书》八十《王羲之传》略云：

〔王〕述后检察会稽郡，辩其刑政，主者疲于简对。羲之深耻之，遂称病去郡，于父母墓前自誓。羲之既去官，与东土人士尽山水之游。与吏部郎谢万书曰："顷东游还，修植桑果。并行田视地利，颐养闲暇。"

《宋书》六七《谢灵运传》略云：

灵运因父祖之资，生业甚厚。奴僮既众，义故门生数百。凿山浚湖，功役无已。寻山陟岭，必造幽峻，岩障千重，莫不备尽。登蹑常著木履，上山则去前齿，下山去其后齿。尝自始宁南山，伐木开径，直至临海，从者数百人。临海太守王琇惊骇，谓为山贼，徐知是灵运乃安。在会稽亦多徒众，惊动县邑。

寅恪案：世人以为王右军、谢康乐为吾国文学艺术史上特出之人物，其欣赏自然界美景之能力甚高，而浙东山水佳胜，故于此区域作"求田问舍"之计，此说固亦可通，但难解释阳羡溪山之幽美甲于江左，而又在长江流域，王、谢诸名士何以舍近就远，东过浙江"求田问舍"，特留此幽美之溪山，以待后贤之游赏耶？鄙意阳羡溪山虽美，然在"杀虎斩蛟"之义兴周氏势力范围以内（可参《晋书》五八《周处传》），王、谢诸名士之先世（参《晋书》七九《谢安传》）及本身断不敢亦不能与此吴地豪雄大族竞争。故唯有舍幽美之胜地，远至与王

导座上群胡同类任姓客所居临海郡接近之区域，为养生适意之“乐园”耳。由此言之，北来上层社会阶级虽在建业首都作政治之活动，然其殖产兴利为经济之开发，则在会稽临海间之地域。故此一带区域亦是北来上层社会阶级所居住之地也。

上述南来北人至长江下游之路线及其居住之区域既竟，兹请再论南来北人至长江上游之路线，及其居住之区域如下：

《梁书》十《萧颖达传》略云：

> 兄颖胄，齐建武末行荆州事，颖达亦为西中郎外兵参军，俱在西府。东昏遣辅国将军刘山阳为巴西太守，道过荆州，密敕颖胄袭雍州。时高祖已为备矣。仍遣颖胄亲人王天虎以书疑之。山阳至，果不敢入城。颖胄计无所出，夜遣钱塘人朱景思呼西中郎城局参军席阐文、咨议参军柳忱闭斋定议。阐文曰：“萧雍州蓄养士马，非复一日，江陵素畏襄阳人，人众又不敌，取之必不可制。”

寅恪案：此传最可注意之点为席阐文所谓“江陵素畏襄阳人”一语。此点不独涉及梁武帝之霸业，即前此之桓玄、刘毅、沈攸之，后此之梁元帝、萧詧诸人之兴亡成败皆与之有关也。若欲明了此中关键，必先考释居住襄阳及江陵之南来北人为当时何等社会阶级。此种南来北人亦可分为三等，与南来北人之迁居长江下游者之类别亦约略相似。兹为简便计，其下层阶级南来北人与

吴人杂居者，关系不重要，可置不论，只论上中两层南来北人之阶级如下：

《宋书》三七《州郡志》三《雍州刺史》条云：

> 雍州刺史，晋江左立。胡亡氐乱，雍、秦流民多南出樊、沔，晋孝武始于襄阳侨立雍州，并立侨郡县。宋文帝元嘉二十六年，割荆州之襄阳、南阳、新野、顺阳、随五郡为雍州，而侨郡县犹寄寓在诸郡界。孝武大明中，又分实土郡县以为侨郡县境。

《南齐书》一五《郡志·雍州条》略云：

> 雍州。
>
> 新野郡。

寅恪案：史言“胡亡氐乱，雍、秦流民多南出樊、沔”。此谓永嘉南渡后事。然西晋末年中州扰乱，北人莫不欲南来，以求保全，当时具有逃避能力者自然逐渐向南移动，南阳及新野之上层士族，其政治社会地位稍逊于洛阳胜流如王导等者，则不能或不必移居江左新邦首都建业，而迁至当日长江上游都会江陵南郡近旁一带，此不仅以江陵一地距胡族势力较远，自较安全；且因其为当日长江上游之政治中心，更为占有政治上地位之人群所乐居者也。又居住南阳及新野地域之次等士族同时南徙至襄阳一带。其后复值“胡亡氐乱”，雍、秦流民又南徙而至此区域。此两种人之性质适与长江下游居住京口

晋陵一带之北人相似，俱是有战斗力之武人集团，宜其为居住江陵近旁一带之文化士族所畏惧也。请更分析解释下引史料，以证明之：

《北周书》四一《庾信传·哀江南赋》云：

我之掌庾承周，以世功而为族；经邦佐汉，用论道而当官。禀嵩、华之玉石，润河、洛之波澜。居负洛而重世，邑临河而晏安。逮永嘉之艰虞，始中原之乏主。民枕倚于墙壁，路交横于豺虎。值五马之南奔，逢三星之东聚。彼凌江而建国，此播迁于吾祖。分南阳而赐田，裂东岳而胙土。诛茅宋玉之宅，穿径临江之府。

《隋书》七八《艺术传·庾季才传》略云：

庾季才，新野人也。八世祖滔，随晋元帝过江，官至散骑常侍，封遂昌侯，因家于南郡江陵县。

《梁书》一九《宗夬传》略云：

宗夬，南阳涅阳人也，世居江陵。祖景，宋时征太子庶子，不就，有高名。父繁，西中郎咨议参军。夬少勤学，有局干。弱冠，举郢州秀才。齐司徒竟陵王集学士于西邸，并见图画，夬亦预焉。永明中，与魏和亲，敕夬与尚书殿中郎任昉同接魏使，皆时选也。

《南齐书》五四《刘虬传（参《南史》五十《刘虬传》）略云：

刘虬，南阳涅阳人也。旧族，徙居江陵。建元初，豫章王为荆州，教辟虬为别驾，与同郡宗测、新野庾易并遣（疑当为“遗”字。——编者）书礼请。永明三年，刺史庐陵王子卿表虬及同郡宗测、宗尚之、庾易、刘昭五人，请加蒲车束帛之命。诏征为通直郎，不就。

《世说新语·栖逸类》（参《晋书》九四《隐逸传·刘驎之》传）略云：

南阳刘驎之高率善史传，隐于阳岐。荆州刺史桓冲征为长史。（刘注引邓粲《晋纪》曰：“驎之字子骥，南阳安众人。”）

又同书《任诞类》云：

桓车骑在荆州，张玄为侍中，使至江陵，路经阳岐村。（刘注云：“村临江，去荆州二百里。”）俄见一人持半小笼生鱼，径来造船，云：有鱼欲寄作脍。张乃维舟而纳之，问其姓字，称是刘遗民。（刘注引《中兴书》曰：“刘驎之一字遗民。”）

吴士鉴《晋书·刘驎之传》斠注引洪亮吉《东晋疆

域志》曰：

石首有阳岐。

寅恪案：上述北人南来之上层士族，其先本居南阳一带，后徙江陵近旁地域，至江左政权之后期，渐次著称。及梁元帝迁都江陵，为此集团最盛时代。然西魏灭梁，此种士族与北方南来居住建业之上层士族遭遇侯景之乱，幸得逃命至江陵者，同为俘虏，随征服者而北迁，于是北方上层士族南渡之局遂因此告一结束矣。

《宋书》八三《宗越传》云：

宗越，南阳叶人也。本河南人，晋乱，徙南阳宛县，又土断属叶。本为南阳次门，安北将军赵伦之镇襄阳。襄阳多杂姓，伦之使长史范颛之条次氏族，辨其高卑，颛之点越为役门，出身补郡吏。

《梁书》九《曹景宗传》略云：

曹景宗，新野人也。父欣之，为宋将，位至征虏将军、徐州刺史。景宗幼善骑射。

同书十《蔡道恭传》（《南史》五五《蔡道恭传》同）略云：

蔡道恭，南阳冠军人也。父郡宋益州刺史。〔道

恭〕累有战功。

同书同卷《杨公则传》（《南史》五五《杨公则传》同）略云：

杨公则，天水西县人也。父仲怀，宋泰始初为豫州刺史殷琰将，战死于横塘，公则殓毕，徒步负丧归乡里。（寅恪案，《宋书》三七《州郡志·雍州刺史》条下有南天水太守及西县令。公则之乡里当即指此。）

同书一二《席阐文传》（《南史》五五《席阐文传》同）略云：

席阐文，安定临泾人也。齐初，为雍州刺史萧赤斧中兵参军，由是与其子颖胄善。（寅恪案，《宋书》三七《州郡志·秦州刺史》条有安定太守。又云：晋孝武复立，寄治襄阳。阐文既为雍州刺史府参军，疑其家亦因晋孝武时"胡亡氐乱"南迁襄阳者也。）

同书一七《马仙琕传》（《南史》二六《袁湛传》附《马仙琕传》同）略云：

马仙琕，扶风郿人也。父伯鸾，宋冠军司马。仙琕少以果敢闻。（寅恪案：《宋书》三七《州郡志·雍

州刺史》条下有扶风太守鄢县令。）

同书一八《康绚》传（《南史》五五《康绚传》同）略云：

康绚，华山蓝田人也。其先出自康居。初，汉置都护，尽臣西域，康居亦遣侍子待诏于河西，因留为黔首，其后即以康为姓。晋时陇右乱，康氏迁于蓝田。绚曾祖因为苻坚太子詹事，生穆，穆为姚苌河南尹。宋永初中，穆举乡族三千余家，入襄阳之岘南，宋为置华山郡蓝田县，寄居于襄阳，以穆为秦、梁二州刺史，未拜，卒。绚世父元隆，父元抚，并为流人所推，相继为华山太守。绚少俶傥有志气，齐文帝为雍州刺史，所辟皆取名家，绚特以才力召为西曹书佐。永明三年，除奉朝请。文帝在东宫，以旧恩引为直。后以母忧去职，服阕，除振威将军、华山太守。推诚抚循，荒余悦服。迁前军将军，复为华山太守。永元元年，义兵起，绚举郡以应。

寅恪案：上述诸人皆属长江上游南来北人之武力集团，本为北方中层社会阶级，即《宗越传》所谓"次门"者是，与长江下游居住京口晋陵一带之南来北人为武力集团者正同，但其南迁之时代较晚，观杨公则、席阐文、康绚诸传，可知此等人其先世之南迁当在"胡亡氐乱"以后，故其战斗力之衰退亦较诸居住长江下游京

口晋陵一带之武力集团为稍迟，梁武帝之兴起实赖此集团之武力，梁之季年此集团之武力已不足用，故梁武不得已而改用北来降将。至陈霸先则又别用南方土著之豪族，此为江左三百年政治社会上之大变动，本文所不能详及者也。

总而言之，西晋末年北人被迫南徙孙吴旧壤，当时胡羯强盛，而江东之实力掌握于孙吴旧统治阶级之手，一般庶族势力微薄，观陈敏之败亡，可以为证。王导之笼络江东土族，统一内部，结合南人北人两种实力，以抵抗外侮，民族因得以独立，文化因得以续延，不谓民族之功臣，似非平情之论也。

寅恪草此文时，距寓庐不远，适发见一晋墓（墓在广州河南敦和乡客村），其砖铭曰：

> 永嘉世，天下灾。但江南，皆康平。
> 永嘉世，九州空。余（餘）吴土，盛且丰。
> 永嘉世，九州荒。余（餘）广州，平且康。

呜呼！当永嘉之世，九州空荒，但仅存江南吴土尚得称康平丰盛者，是谁之力欤？

[注释]

〔1〕王导（276—339）：东晋大臣。历任东晋元、明、成三帝丞相。字茂弘，琅琊临沂人（今山东临沂北）。在建立东晋过程中以王导为首的王氏家族，翼戴之功居多，故当时有“王与马，共天下”之说。——编者

〔2〕耿亳无定处：商汤始居亳（今河南商丘），灭夏后以亳为都城，但以后屡易，曾迁至耿（今山西稷山县西南）、相（今河南内黄县东南）、邢

（今河北邢台，一说在山西稷山）等地，又归于亳，故称"耿亳无定处"。——编者

（《金明馆丛稿初编》，原刊《中山大学学报》1956年第1期。）

第二编 通解通识篇

陶渊明[1]之思想与清谈之关系（节录）

本文小引

——清谈前期（魏末西晋），其内容乃当日政治上之实际问题，盖借此以表示本人态度及辩护自身立场者；清谈后期，只为口中或纸上之玄言，失去政治上之实际性质。

——自然与名教同异之争，不同之主张与不同之政治态度相关。持"自然与名教相同"之说者，可兼尊显之达官与清高之名士于一身而无所惭忌，以名利兼收。故"自然与名教相同"之说成为清谈之核心，原有其政治上实际之功用。清谈误国正在庙堂执政，口谈玄远，不屑综理世务。

——《世说新语》为一部记录魏晋清谈之书，也为一部清谈全集，盖清谈适至此时而消灭。东晋、刘宋之际惊服欢迎此时传来之天竺佛教大乘玄义，遂捐弃如鸡肋之清谈。

——陶渊明保持世传之天师道信仰，虽服膺儒术，而不归命释迦，因其关于道家自然之说，别有进一步创解。

——《形影神赠答释》三诗代表自曹魏末至东晋士大夫政治思想、人生观演变之历程及陶渊明己身创获之结论。

——渊明既不尽同嵇康之“自然”，更有异何曾之“名教”，且不主“名教自然相同”之说如山（涛）王（戎）辈，乃创解一种“新自然说”。

——《形赠影》，非旧自然说之言也；《影答形》诗，托为是名教者非旧“自然说”之言也。《神释》诗指谓旧“自然说”与“名教说”两非，而渊明“新自然说”之要旨在“委运任化”。此一新解与后来道士受佛教禅宗影响所改革之教义不期冥合。

——嗜酒，实一种与当时政权不合作态度之表示；渊明之主张自然，俱与当日实际政治有关。

——渊明“不复肯仕”，与嵇康之为曹魏国姻，因而反抗司马氏者正复相同；梁启超氏以己身之思想经历，解释古人陶渊明之志尚行动，自皆所难通。

——陶渊明实外儒而内道，舍释迦而宗天师者，就其旧义革新，“孤明先发”而论，实为我国中古时代之大思想家。

当魏末西晋时代即清谈之前期，其清谈乃当日政治上之实际问题，与其时士大夫之出处进退至有关系，盖借此以表示本人态度及辩护自身立场者，非若东晋一朝即清谈后期，清谈只为口中或纸上之玄言，已失去政治

上之实际性质，仅作名士身分之装饰品者也。

记载魏晋清谈之书今存《世说新语》一种，其书所录诸名士，上起汉代，下迄东晋末刘宋初之谢灵运，即渊明同时之人而止。此时代之可注意者也。其书分别门类，以孔门四科即德行、言语、政事、文学，及识鉴、赏誉、品藻等为目，乃东汉名士品题人伦之遗意。此性质之可注意者也。大抵清谈之兴起由于东汉末世党锢诸名士遭政治暴力之摧压，一变其指实之人物品题，而为抽象玄理之讨论，启自郭林宗，而成于阮嗣宗，皆避祸远嫌，消极不与其时政治当局合作者也。……但从曹魏之末西晋之初所谓“竹林七贤”者述起，亦得说明清谈演变历程之概况也。

……七贤诸人虽为同时辈流，然其中略有区别。以嵇康、阮籍、山涛为领袖，向秀、刘伶次之，王戎、阮咸为附属。王戎从弟衍本不预七贤之数，但亦是气类相同之人，可以合并讨论者也。

《晋书·阮籍传》附瞻传云：

> （阮瞻）见司徒王戎，戎问曰：“圣人贵名教，老庄明自然，其旨同异？”瞻曰：“将无同。”戎咨嗟良久，即命辟之。世人谓之“三语掾”。

……（此事）重要者只是老庄自然与周孔名教相同之说一点，盖此为当时清谈主旨所在。

……夫老庄自然之旨固易通解，无取赘释。……

故名教者，依魏晋人解释，以名为教，即以官长君

臣之义为教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。其主张与崇尚自然即避世不仕者适相违反，此两者之不同，明白已甚。而所以成为问题者，在当时主张自然与名教互异之士大夫中，其崇尚名教一派之首领如王祥、何曾、荀颉等三大孝，即佐司马氏欺人孤儿寡妇，而致位魏末晋初之三公者也。其眷怀魏室不趋赴典午[2]者，皆标榜老庄之学，以自然为宗。“七贤”之义即从《论语》“作者七人”而来，则“避世”“避地”固其初旨也。然则当时诸人名教与自然主张之互异即是自身政治立场之不同，乃实际问题，非止玄想而已。观嵇叔夜与山巨源绝交书，声明其不仕当世，即不与司马氏合作之宗旨，宜其为司马氏以其党于不孝之吕安，即坐以违反名教之大罪杀之也。……

……嵇康在当时号为主张老庄之自然，即避世，及违反周礼（疑此“礼”字当为“孔”。——编者）之名教，即不孝不仕之人，故在当时人心中自然与名教二者不可合一，即义而非同无疑也。（此句似应为“义非同而无疑也”，疑原文排字颠倒。——编者）

夫主张自然最激烈之领袖嵇康，司马氏以不孝不仕违反名教之罪杀之，……其余诸主张自然之名士如向秀，……则完全改图失节，弃老庄之自然，遵周孔之名教矣。故自然与名教二者之不可合一，即不相同，在当日名士心中向子期前后言行之互异，乃一具体之例证也。

若阮籍则不似嵇康之积极反晋，而出之以消极之态度，虚与司马氏委蛇，遂得苟全性命。……可知阮籍虽不及嵇康之始终不屈身司马氏，然所为不过“禄仕”而

已，依旧保持其放荡不羁之行为，所以符合老庄自然之旨，故主张名教身为司马氏佐命元勋如何曾之流欲杀之而后快。观于籍于曾之不能相容，是当时人心中自然与名教不同之又一例证也。夫自然之旨既在养生遂性，则嗣宗之苟全性命仍是自然而非名教。又其言必玄远，不评论时事，臧否人物，则不独用此免杀身之祸，并且将东汉末年党锢诸名士具体指斥政治表示天下是非之言论，一变而为完全抽象玄理之研究，遂开西晋以降清谈之风派。然则世之所谓清谈，实始于郭林宗，而成于阮嗣宗也。

……

考《世说新语·任诞类》《阮仲容步兵居道南》条刘注引竹林七贤论云："诸阮前世皆儒学，善居室，惟咸一家尚道弃事，好酒而贫。"所谓"儒学"即遵行名教之意，所谓"尚道"即崇尚自然之意，不独证明阮咸之崇尚自然，亦可见自然与名教二者之不能合一也。……魏末名士其初本主张自然高隐避世之人，至少对于司马氏之创业非积极赞助者……

……魏末主张自然之名士经过利诱威迫之后，其佯狂放荡，违犯名教，以图免祸，如阮籍、阮咸、刘伶之徒尚可自解及见谅于世人，盖犹不改其主张自然之初衷也。至若山（涛）、王（戎）辈其早岁本崇尚自然，栖隐不仕，后忽变节，立人之朝，跻位宰执，其内惭与否虽非所知，而此等才智之士势必不能不利用一已有之旧说或发明一种新说，以辩护其宗旨反覆出处变易之弱点，若由此说，则其人可兼尊显之达官与清高之名士于一身，而

无所惭忌，既享朝端之富贵，仍存林下之风流，自古名利并收之实例，此其最著者也。故自然与名教相同之说所以成为清谈之核心者，原有其政治上实际适用之功用，而清谈之误国正在庙堂执政负有最大责任之达官崇尚虚无，口谈玄远，不屑综理世务之故，否则林泉隐逸，清谈玄理，乃其分内应有之事，纵无益于国计民生，亦不致使"神州陆沉，百年丘墟"也。……

故"三语掾"之三语中"将无"二语尚是助词，其实仅"同"之一语，即名教自然二者相"同"之最简要不烦之结论而已。夫清谈之传于今日者，大抵为结论之类，而其所以然之故自不易考知，后人因亦只具一模糊笼统之观念，不能确切指实。寅恪尝遍检此时代文字之传于今者，然后知即在东晋，其实清谈已无政治上之实际性，但凡号称名士者其出口下笔无不涉及自然与名教二者同异之问题。其主张为同为异虽不一致，然未有舍置此事不论者。盖非讨论及此，无以见其为名士也。……

……此节（指《后汉纪》述蔡邕宗庙之议）言自然名教相同之义尤为明畅，盖天地父子自然也，尊卑君臣名教也，名教元是准则自然而设置者也。文中"末学肤浅，不达名教之本，牵于事用，以惑自然之性"等语，乃指斥主张自然与名教不同之说者，此彦伯[3]自高声价之词，当时号称名士者所不可少之装饰门面语也。然则袁氏之意以自然为本或体、名教为末或用，而阮掾对王公之问亦如是解释，可以无疑矣。……

……曹魏、西晋之际此名教与自然相同一问题，实为当时士大夫出处大节所关，如山涛劝嵇康子绍出仕司

马氏之语，为顾亭林所痛恨而深鄙者，顾氏据正谊之观点以立论，其苦心固极可钦敬，然于当日士大夫思想蜕变之隐微似犹未达一间，故兹略释巨源（编者按：即山涛。）之语，以为读史论世之一助。

《世说新语·政事类》云：

> “嵇康被诛后，山公举康子绍为秘书丞。绍咨公出处，公曰：为君思之久矣，天地四时犹有消息，而况人乎？”

寅恪案，天地四时即所谓自然也。犹有消息者，即有阴晴寒暑之变易也。出仕司马氏，所以成其名教之分义，即当日何曾之流所谓名教也。自然既有变易，则人亦宜仿效其变易，改节易操，出仕父雠矣。斯实名教与自然相同之妙谛，而此老安身立命一生受用之秘诀也。呜呼！今《晋书》以山涛传、王戎及衍传先后相次，列于一卷。此三人者，均早与嵇、阮之徒同尚老庄自然之说，后则服遵名教，以预人家国事，致身通显，前史所载，虽贤不肖互殊，而获享自然与名教相同之大利，实无以异也。其传先后相次于一卷之中，谁谓不宜哉！

……

《世说新语》记录魏晋清谈之书也。其书上及汉代者，不过追溯原起，以期完备之意。惟其下迄东晋之末刘宋之初迄于谢灵运，固由其书作者只能述至其所生时代之大名士而止，然在吾国中古思想史，则殊有重大意义。盖起自汉末之清谈适至此时代而消灭，是临川康王不自觉

中却于此建立一划分时代之界石及编完一部清谈之全集也。前已言清谈在东汉晚年曹魏季世及西晋初期皆与当日士大夫政治态度实际生活有密切关系，至东晋时代，则成口头虚语，纸上空文，仅为名士之装饰品而已。夫清谈既与实际生活无关，自难维持发展，而有渐次衰歇之势，何况东晋、刘宋之际天竺佛教大乘玄义先后经道安、慧远之整理，鸠摩罗什师弟之介绍，开震旦思想史从来未有之胜境，实于纷乱之世界，烦闷之心情具指迷救苦之功用，宜乎当时士大夫对于此新学说惊服欢迎之不暇。回顾旧日之清谈，实为无味之鸡肋，已陈之刍狗，遂捐弃之而不惜也。

以上略述渊明之前魏晋以来清谈发展演变之历程既竟，兹方论渊明之思想，盖必如是，乃可认识其特殊之见解，与思想史上之地位也。凡研究渊明作品之人莫不首先遇一至难之问题，即何以绝不发见其受佛教影响是也。……

尝考两晋、南北朝之士大夫，其家世夙奉天师道者，对于周孔世法，本无冲突之处，故无赞同或反对之问题。惟对于佛教则可分三派：一为保持家传之道法，而排斥佛教，其最显著之例为范缜，其神灭之论震动一时。今观僧祐《弘明集》第八第九两卷所载梁室君臣往复辨（辩）难之言说，足征子真（即范缜）守护家传信仰之笃至矣。二为弃舍其家世相传之天师道，而皈依佛法，如梁武帝是其最显著之例。……三为持调停道佛二家之态度，即不尽弃家世遗传之天师道，但亦兼采外来之释迦教义，如南齐之孔稚珪是其例也。……

……鄙意渊明当属于第一派，盖其平生保持陶氏世传之天师道信仰，虽服膺儒术，而不归命释迦也。

凡两种不同之教徒往往不能相容，其有捐弃旧日之信仰，而归依他教者，必为对于其夙宗之教义无创辟胜解之人也。中国自来号称儒释道三教，其实儒家非真正之宗教，决不能与释道二家并论。故外服儒风之士可以内宗佛理，或潜修道行，其间并无所冲突。他时代姑不置论，就渊明所生之东晋、南北朝诸士大夫而言，江右琅邪王氏及河北清河崔氏本皆天师道世家，亦为儒学世家，斯其显证。然此等天师道世家中多有出入佛教之人，惟皆为对于其家传信仰不能独具胜解者也。至若对于其家传之天师道之教义具有创辟胜解之人，如河北之清河崔浩者，当日之儒宗也，其入对于家传之教义不仅笃信，且思革新，故一方结合寇谦之，“除去三张伪法，钱税及男女合气之术”，一方利用拓拔焘毁灭佛教，尤为特著之例。渊明之为人虽与崔伯渊（即崔浩）异，然其种姓出于世奉天师道之溪族，其关于道家自然之说别有进一步之创解（见下文），宜其于同时同地慧远诸佛教徒之学说竟若充耳不闻也。渊明著作文传于世者不多，就中最可窥见其宗旨者，莫如《形影神赠答释》诗，至《归去来辞》、《桃花源记》、《自祭文》等尚未能充分表示其思想，而此三首诗之所以难解亦由于是也。此三首诗实代表自曹魏末至东晋时士大夫政治思想人生观演变之历程及渊明已身创获之结论。即依据此结论以安身立命者也。前已言魏末、晋初名士如嵇康、阮籍叔侄之流是自然而非名教者也，何曾之流是名教而非自然者也，山涛、王戎

兄弟则老庄与周孔并尚，以自然名教为两是者也。其尚老庄是自然者，或避世，或禄仕，对于当时政权持反抗或消极不合作之态度，其崇尚周孔是名教者，则干世求进，对于当时政权持积极赞助之态度，故此二派之人往往互相非诋，其周孔老庄并崇，自然名教两是之徒，则前日退隐为高士，晚节急仕至达官，名利兼收，实最无耻之巧宦也。时移世易，又成来复之象，东晋之末叶宛如曹魏之季年，渊明生值其时，既不尽同嵇康之自然，更有异何曾之名教，且不主名教自然相同之说如山、王辈之所为。盖其己身之创解乃一种新自然说，与嵇、阮之旧自然说殊异，惟其仍是自然，故消极不与新朝合作，虽篇篇有酒，而无沉湎任诞之行及服食求长生之志。夫渊明既有如是创辟之胜解，自可以安身立命，无须乞灵于西土远来之学说，而后世佛徒妄造物语，以为附会，抑何可笑之甚耶？

兹取《形影神赠答释》诗略释之于下：

> 《形影神（并序）》
>
> 贵贱贤愚，莫不营营以惜生，斯甚惑焉。故极陈形影之苦，言神辨自然以释之。好事君子，共取其心焉。

寅恪案，“惜生”不独指旧日自然说者之服食求长生，亦兼谓名教说者孜孜为善。立名不朽，仍是重视无形之长生，故所以皆苦也。兹言“神辨自然”，可知神之主张即渊明之创解，亦自然说也。今以新自然说名之，以别

于中散[4]等之旧自然说焉。

《形赠影》

寅恪案，此首渊明非旧自然说之言也。

天地长不没，山川无改时。草木得常理，霜露荣悴之。谓人最灵智，独复不如兹！适见在世中，奄去靡归期。奚觉无一人，亲识岂相思？但余平生物，举目情凄洏。

寅恪案，此节言人生不如大自然之长久也。

诗又云：

我无腾化术，必尔不复疑。愿君取吾言，得酒莫苟辞。

寅恪案，此诗结语谓主张旧自然说者求长生学神仙（主旧自然说者大都学神仙，至嵇叔夜[5]以神仙非积学所致，乃一例外也。）为不可能。但主旧自然说者如阮籍、刘伶诸人借沉湎于酒，以图苟全性命，或差可耳。此非旧自然说之言也。

《影答形》

寅恪案，托为是名教者非旧自然说之言也。

存生不可言，卫生每苦拙。诚愿游昆华，邈然兹道绝。

寅恪案，此数句承《形赠影》诗结语，谓长生不可期，神仙不可求也。

诗又云：

与子相遇来，未尝异悲悦。憩荫若暂乖，止日终不别。此同既难常，黯尔俱时灭。

寅恪案，此节申言旧自然说之非也。

诗又云：

身没名亦尽，念之五情热。立善有遗爱，胡为不自竭。

寅恪案，此托为主张名教者之言，盖长生既不可得，则惟有立名即立善可以不朽，所以期精神上之长生，此正周孔名教之义，与道家自然之旨迥殊．何曾、乐广所以深恶及非笑阮籍、王澄、胡毋辅之辈也。

《神释》

寅恪案，此首之意谓形所代表之旧自然说与影所代表之名教说之两非，且互相冲突，不能合一，但己身别有发明之新自然说，实可以皈依，遂托于神之言，两破旧义，独申创解，所以结束二百年学术思想之主流，政治社会之变局，岂仅渊明一人安身立命之所在而已哉！

大钧无私力，万理自森著。人为三才中，岂不以我故。与君虽异物，生而相依附。结托善恶同，安

得不相语。

寅恪案，此节明神之所以特贵于形影，实渊明之所自托，宜其作如是言也。或疑渊明之专神至此，殆不免受佛教影响，然观此首结语“应尽便须尽，无复独多虑”之句，则渊明固亦与范缜同主神灭论者。缜本世奉天师道，而渊明于其家传之教义尤有所创获，此二人同主神灭之说，必非偶然也。

……

诗又云：

三皇大圣人，今复在何处？

寅恪案，此反诘影所谓“身没名亦尽，念之五情热。立善有遗爱，胡为不自竭？”之语，乃非名教之说也。

诗又云：

彭祖寿永年，欲留不得住。老少同一死，贤愚无复数。

寅恪案，此非主旧自然说者长生求仙之论，兼非主名教说者立善不朽及遗爱之言也。

诗又云：

日醉或能忘，将非促龄具。

寅恪案，此驳形“得酒莫苟辞”之语，意谓主旧自然说者沉缅于酒，欲以全生，岂知其反伤生也。

诗又云：

立善常所欣，谁当为汝誉？

寅恪案，此驳影“立善有遗爱，胡为不自竭”之语，盖既无誉者，则将何所遗耶？此非名教之言也。

诗又云：

甚念伤吾生，正宜委运去。纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑。

寅恪案，此诗结语意谓旧自然说与名教说之两非，而新自然说之要旨在委运任化。夫运化亦自然也，既随顺自然，与自然混同，则认己身亦自然之一部，而不须更别求腾化之术，如主旧自然说者之所为也。但此委运任化，混同自然之旨自不可谓其非自然说，斯所以别称之为新自然说也。考陶公之新解仍从道教自然说演进而来，与后来道士受佛教禅宗影响所改革之教义不期冥合，是固为学术思想演进之所必致，而渊明则在千年以前已在其家传信仰中达到此阶段矣，古今论陶公者旨未尝及此，实有特为指出之必要也。

又《归去来辞》结语“聊乘化以归尽，乐夫天命复奚疑。”乃一篇主旨，亦即《神释诗》所谓“甚念伤吾生，正宜委运去。纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无

复独多虑”之意，二篇主旨可以互证。又《自祭》文中“乐天委分，以至百年。”亦即《神释诗》“正宜委运去”及“应尽便须尽”之义也。至文中“惟此百年，夫人爱之。惧彼无成，愒日惜时。存为世珍，没亦见思。”乃《影答形》诗“身没名亦尽，念之五情热。立善有遗爱，胡为不自竭?”之意，盖主名教说者之言，其下即接以“嗟我独迈，曾是异兹。宠非己荣，涅岂吾缁?捽兀穷庐，酣饮赋诗。识运知命，畴能罔眷?余今斯化，可以无恨。”则言己所为异趣，乃在“识运知命”，即“乘化归尽，乐夫天命”之恉，实以名教说为非，可知渊明始终是天师教信徒，而道教为自然主义。渊明虽异于嵇、阮之旧自然说，但仍不离自然主义，殊无可疑也。

……

《桃花源记》为描写当时坞壁之生活，而加以理想化者，非全无根据之文也。惟有一事特可注意者，即渊明理想中之社会无君臣官长尊卑名分之制度，王介甫《桃源行》“虽有父子无君臣”之句深得其旨，盖此文乃是自然而非名教之作品，借以表示其不与刘寄奴新政权合作之意也。

又《五柳先生传》为渊明自传之文。文字虽甚短，而述性嗜酒一节最长。嗜酒非仅实录，如见于诗中饮酒止酒述酒及其关涉酒之文字，乃远承阮、刘之遗风，实一种与当时政权不合作态度之表示，其是自然非名教之意显然可知，故渊明之主张自然，无论其为前人旧说或己身新解，俱与当日实际政治有关，不仅是抽象玄理无疑也。

取魏晋之际持自然说最著之嵇康及阮籍与渊明比较，则渊明之嗜酒禄仕，及与刘宋诸臣王弘、颜延之交际往来，得以考终牖下，固与嗣宗相似，然如《咏荆轲》诗之慷慨激昂及《读山海经》诗精卫刑天之句，情见乎词，则又颇近叔夜之元直矣。总之，渊明政治上之主张，沈约《宋书·渊明传》所谓“自以曾祖晋世宰辅，耻复屈身异代，自〔宋〕高祖王业渐隆，不复肯仕。”最为可信。与嵇康之为曹魏国姻，因而反抗司马氏者，正复相同。此嵇、陶符同之点实与所主张之自然说互为因果，盖研究当时士大夫之言行出处者，必以详知其家世之姻族连系及宗教信仰二事为先决条件，此为治史者之常识，无持赘论也。近日梁启超氏于其所撰陶渊明之文艺及其品格一文中谓“其实渊明只是看不过当日仕途混浊，不屑与那些热官为伍，倒不在乎刘裕的王业隆与不隆。”“若说所争在什么姓司马的，未免把他看小了。”及“宋以后批评陶诗的人最恭维他耻事二姓，这种论调我们是最不赞成的。”斯则任公先生取己身之思想经历，以解释古人之志尚行动，故按诸渊明所生之时代，所出之家世，所遗传之旧教，所发明之新说，皆所难通，自不足据之以疑沈休文（即沈约——编者。）之实录也。

……

渊明之思想为承袭魏晋清谈演变之结果及依据其家世信仰道教之自然说而创改之新自然说。惟其为主自然说者，故非名教说，并以自然与名教不相同。但其非名教之意仅限于不与当时政治势力合作，而不似阮籍、刘伶辈之佯狂任诞。盖主新自然说者不须如主旧自然说之

积极抵触名教也。又新自然说不似旧自然说之养此有形之生命，或别学神仙，惟求融合精神于运化之中，即与大自然为一体。因其如此，既无旧自然说形骸物质之滞累，自不致与周孔入世之名教说有所触碍。故渊明之为人实外儒而内道，舍释迦而宗天师者也。推其造诣所极，殆与千年后之道教采取禅宗学说以改进其教义者，颇有近似之处。然则就其旧义革新，“孤明先发”而论，实为吾国中古时代之大思想家，岂仅文学品节居古今之第一流、为世所共知者而已哉！

［注释］

〔1〕陶渊明（365或372或376—427）：即陶潜。东晋大诗人。今存诗一百二十余篇，散文辞赋十余篇，大多为描述农村田园生活之作，开创田园诗体。对后世诗歌有重大影响。诗歌语言朴素自然，流露对社会不平之不满，对太平社会之向往。也流露出人生无常、乐天安命的思想。——编者

〔2〕典午：即司马氏晋朝之代称。典，掌管，与“司”同义；午，在十二属为“马”，故称。——编者

〔3〕即袁宏。——编者

〔4〕即嵇康。——编者

〔5〕即嵇康。——编者

（1945年）

（《金明馆丛稿初编》）

第二编 通解通识篇

崔浩[1]与寇谦之[2]（节录）

本文小引

——吾国道教初原为本土之产物，逐渐接受模袭外来输入之学说技术，变易演进，遂成为一庞大复杂之混合体。其每一次之改革，必受一种外来学说之激刺，所受外来之学说，要以佛教为主。

——寇谦之袭取当时佛教徒输入之新律学，以清除整理其时颇不理于人口之旧传天师道。遂诡托神异，自称受命为此改革之新教主也。

——崔浩者，东汉以来儒家大族经西晋末年变乱留居北方未能南渡者之代表也。当时中国北部汉族实远较胡人为众多，汉人不独文化高于胡人，经济力量亦远胜于胡人。胡人欲统治中国，必借助于汉人之大族，汉人之大族亦欲借统治之胡人实现其家世传统之政治理想，巩固其社会地位。

——北朝史中政治社会之大变动莫不与胡人统治者与汉人大族之关系有关。

——东汉儒家大族之潜势力极大，一时屈服于法家寒族之曹魏政权，必伺隙而动；代魏之司马氏及其佐命功臣大都属于东汉之儒家大族。《周官》，晋以前，已尊为圣经，西晋以后复更成为国法，实亦由司马氏出身于东汉儒家大族有以致之。

——东汉末年之后，洛阳太学失其为全国文化学术中心之地位，故东汉以后学术文化重心不在首都，分散于名都大邑，地方大族盛门乃为学术文化所寄托。学术文化与大族盛门常不可分离。

——崔浩心目中或以具备高官及才学二条件者为其理想之第一等门第。故崔浩为旧儒家之领袖，寇谦之为新道教之教宗，互相利用，相得益彰，二人之契合，殊非偶然。

——崔浩事拓跋珪、嗣、焘三世，而甚鄙非文化高门之刘宋，盖由社会阶级之意识，超出胡汉民族之意识。然其欲效法司马氏以图儒家大族之兴起，遂不顾春秋夷夏之大防，以此触怒鲜卑，身死族灭，为天下后世悲笑。

……吾国道教虽其初原为本土之产物，而其后逐渐接受模袭外来输入之学说技术，变易演进，遂成为一庞大复杂之混合体，此治吾国宗教史者所习知者也。综观二千年来道教之发展史，每一次之改革，必受一种外来学说之激刺，而所受外来之学说，要以佛教为主。故吾人今日倘取全部道藏与佛藏比较探求，如以《真诰》与

《四十二章经》比较之例，必当更有所发明也。……

……

寇谦之采用佛教徒输入天算医药之学，以改进其家世旧传之道教，……然谦之复袭取当时佛教徒输入之新律学以清除整理其时颇不理于人口之旧传天师道，此则较前者更为重要者也。……

……

……两晋天师道信徒属于士大夫阶级者固不少，但其大多数仍是庶族平民，士族儒家之礼法自不可于当时天师教中求之，其淫秽浊乱最为反对道教者所借口，观佛教徒撰集之两《弘明集》中诸文可知也。寇谦之值江左孙恩、卢循政治运动失败以后，天师道之非礼无法尤为当时士大夫所诟病，清整之功更不容已。谦之既从佛教徒采用其天算医药之学，以改进其教矣，故不得不又从佛教徒模袭其输入之律藏以为清整之资，此自然之理也。谦之生于姚秦之世，当时佛教一切有部之十诵律方始输入，盛行于关中，不幸姚泓亡灭，兵乱之余，律师避乱南渡，其学遂不传北地，而远流江东，谦之当必于此时掇拾遗散，取其地僧徒不传之新学，以清整其世传之旧教，遂诡托神异，自称受命为此改革之新教主也。……

……

崔浩者，东汉以来儒家大族经西晋末年五胡乱华留居北方未能南渡者之代表也。当时中国北部之统治权虽在胡人之手，而其地之汉族实远较胡人为众多，不独汉人之文化高于胡人，经济力量亦远胜于胡人，故胡人之

欲统治中国，必不得不借助于此种汉人之大族，而汉人大族亦欲借统治之胡人以实现其家世传统之政治理想，而巩固其社会地位。此北朝数百年间胡族与汉族互相利用之关键，虽成功失败其事非一，然北朝史中政治社会之大变动莫不与此点即胡人统治者与汉人大族之关系有关是也。东汉时代，其统治阶级除皇室外戚外，要不出阉宦及儒士两类之人，其士人大抵先从师受经传，游学全国文化中心首都洛阳之太学，然后应命征辟，历任中央地方郎吏牧守，以致卿相之高位。中晚以后，此类仕宦通显之士人逐渐归并于少数门族，如汝南袁氏四世三公之例，故东汉末年之高门必具备儒生与大族之二条件……

汉祚将倾，以常情论，继之者似当为儒士阶级“四世三公”之汝南袁氏，而非宦寺阶级“坠阉遗丑”之沛国曹氏，然而建安五年官渡之战，以兵略运粮之偶然关系，袁氏败而曹氏胜，遂定后来曹魏代汉之局，论史者往往以此战为绍、操二人或汉、魏两朝成败兴亡之关键，斯固然矣，而不知此战实亦决定东汉中晚以后掌握政权儒士与阉宦两大社会阶级之胜负升降也。东汉儒家大族之潜势力极大，虽一时暂屈服于法家寒族之曹魏政权，然百足之虫，死而不僵，故必伺隙而动，以恢复其旧有之地位。河内司马氏，虽即承曹睿之庸弱，渐握政权，至杀曹爽以后，父子兄弟相继秉政，不及二十年，遂成帝业。当司马氏作家门时，自亦有本出身寒族依附曹魏之人，投机加入司马氏之党，如贾充、石苞及陈矫等。但司马氏佐命功臣大都属于东汉之儒家大族，观司马氏将

移魏鼎之际，其三公为王祥、何曾、荀𫖮，而此三人者，当时皆以孝行著称。盖东汉儒家以孝治天下，非若魏武帝出自阉宦寒门，其理国用人以才能为先，而不仁不孝亦在拔擢之列者可比。东汉与曹魏，社会风气道德标准改易至是，诚古今之巨变。而所以致此者，固由于魏武一人之心术，而其所以敢冒举世之大不韪者，则又因其家世传统少时薰习有以成之也。……

盖孙吴在江东其统治阶级亦为大族，与典午（见前文注。——编者）之在中原者正复相似，而与曹魏之治殊异，宜孙权以此讥曹丕，此非仲谋、子桓二主用人之标准不同，实吴、魏两国统治阶级有大族寒门之互异故也。

司马氏之帝业，乃由当时之儒家大族拥戴而成，故西晋篡魏亦可谓之东汉儒家大族之复兴。典午开国之重要设施，如复五等之爵，罢州郡之兵，以及帝王躬行三年之丧礼等，皆与儒家有关，可为明证。其最可注意者，则为厘定刑律，增撰《周官》为诸侯律一篇。两汉之时虽颇以经义折狱，又议论政事，解释经传，往往取儒家教义，与汉律之文比傅引伸，但汉家法律，实本嬴秦之旧，虽有马、郑诸儒为之章句，并未尝以儒家经典为法律条文也。然则中国儒家政治理想之书如《周官》者，典午以前，固已尊为圣经，而西晋以后复更成为国法矣，此亦古今之巨变，推原其故，实亦由司马氏出身于东汉儒家大族有以致之也。

西晋之统治阶级，虽以儒家大族为其主体，然既杂有一小部分之寒族投机者于其中，则两种不同之集团混

合，其优点难于摹仿，而劣点极易传染，斯固古今通例也。如礼法为儒家大族之优点，奢侈为其劣点。节俭为法家寒族之优点，放荡为其劣点，若西晋惠贾皇后南风者，法家寒族贾充之女也，与儒家大族司马家儿之惠帝衷相配偶，不但绝无礼法节俭之美德，且更为放荡奢侈之恶行，斯其明显之一例也。故西晋一朝之乱亡，乃综合儒家大族及法家寒族之劣点所造成者也。

……

……盖有自东汉末年之乱，首都洛阳之太学，失其为全国文化学术中心之地位，虽西晋混一区宇，洛阳太学稍复旧观，然为时未久，影响不深。故东汉以后学术文化，其重心不在政治中心之首都，而分散于各地之名都大邑。是以地方之大族盛门乃为学术文化之所寄托。中原经五胡之乱，而学术文化尚能保持不坠者，固由地方大族之力，而汉族之学术文化变为地方化及家门化矣。故论学术，只有家学之可言，而学术文化与大族盛门常不可分离也。然此种变迁乃逐渐形成者，在六朝初期所谓高门，不必以高官为唯一之标准，即寒士有才，亦可目为胜流，寒女有德亦得偶配名族，非若六朝后期魏孝文之品目门第专以官爵之高下为标准也。此两种新旧不同之观念及定义，自然因世局之推演而渐改变，在崔浩之时社会风气似尚多留滞于前期之旧观念，而浩心目中或以具备高官及才学二条件者为其理想之第一等门第。……寇谦之既为秦雍大族，其艺术复为浩所推服，故亦约略具备此二条件者，疑浩之特有取于谦之也。……

可见浩为旧儒家之领袖，谦之为新道教之教宗，互

相利用，相得益彰，故二人之契合，殊非偶然也。

……

……（崔）浩之于社会阶级意识，甚于其民族夷夏意识，故利用鲜卑鄙视刘宋，然卒因胡汉民族内部之仇怨致死，亦自料所不及，自食其恶果，悲夫。

……

……即浩之通经律，重礼法，不长属文，及不好老庄之书等，皆东汉儒家大族之家世传统也，与曹操父子之喜词赋慕通达为东汉宦官寒族之传统家学者迥异。

……

浩虽精研天算，而其初尚有未合之处。寇谦之从成公兴受盖天周髀之术，为当时西域输入之新学，必胜于浩之家传之旧学，浩之深服谦之，固非偶然也。……

兹综合寇谦之、崔浩二人关系之史料观之，可证浩之思想行为纯自社会阶级之点出发，其所以特重谦之者，以寇氏本为大族，不同于琅琊孙氏。又谦之所清整之新道教中，种民礼度之义深合于儒家大族之传统学说故也。浩事拓跋珪、嗣、焘三世，竭智尽忠，而甚鄙非文化高门之刘宋，盖由社会阶级之意识，超出胡汉民族之意识。然浩为一代儒宗，……欲效法司马氏以图儒家大族之兴起，遂不顾春秋夷夏之大防，卒以此触怒鲜卑，身死族灭，为天下后世悲笑。

［注释］

〔1〕崔浩（？—450）：北魏大臣，字伯渊，清河东武城（今山东武城）人。仕北魏道武、明元、太武三朝，博览经史，善于书法，笃信道教，师事寇谦之。——编者

〔2〕寇谦之（365—448）：北魏道士，字平仲，上谷昌平（今北京市）人，道教"新天师道"创立人，在道教教仪、教规、组织形式方面进行了改革，奠定了道教的基本格局。——编者

（1949年）

（《金明馆丛稿初编》，原刊《岭南学报第11卷第1期）

第二编 通解通识篇

隋唐制度渊源略论稿（节录）

本文小引

——隋唐制度有三源：北魏、北齐；梁、陈；西魏、周。西魏、周之一源远不如其他二源重要。

——王肃将南朝前期之文物制度转输北朝，乃开太和时代之新文化，为隋唐时代之远祖。

——公立学校沦废，学术中心移于家族。有家族、地域特色之学术文化与地方武力之结合，可以形成非驴非马之政制，取给于一时。

——陇右、河西保存学术于荒乱之世，可证地域、家族与学术传存关系至切。隋唐制度渊源中尚有汉、魏、西晋之河西遗传。

——汉化胡化之争造成北朝政治社会之大变。胡人汉人大抵以胡化汉化而不以胡种汉种为分别，即文化之关系较重，而种族之关系较轻。

——宇文泰别立精神独立自成系统之文化政策以与

山东、江左鼎足而三。时代变迁，摹古之制，终不能久。

——唐代制度之江南地方化，回造纳布为例证；唐代制度之河西地方化，和籴为例证。帝王之由长安迁居洛阳，除别有政治及娱乐等原因，尚有一主因即经济供给之原因。

隋唐之制度虽极广博纷复，然究析其因素，不出三源：一曰（北）魏、（北）齐，二曰梁、陈，三曰（西）魏、周。所谓（北）魏、（北）齐之源者，凡江左承袭汉、魏、西晋之礼乐政刑典章文物，自东晋至南齐其间所发展变迁，而为北魏孝文帝及其子孙摹仿采用，传至北齐成一大结集者是也。其在旧史往往以“汉魏”制度目之，实则其流变所及，不止限于汉魏，而东晋南朝前半期俱包括在内。旧史又或以“山东”目之者，则以山东之地指北齐言，凡北齐承袭元魏所采用东晋南朝前半期之文物制度皆属于此范围也。又西晋永嘉之乱，中原魏晋以降之文化转移保存于凉州一隅，至北魏取凉州，而河西文化遂输入于魏，其后北魏孝文、宣武两代所制定之典章制度遂深受其影响，故此（北）魏、（北）齐之源其中亦有河西之一支派。所谓梁陈之源者，凡梁代继承创作陈氏因袭无改之制度，迄杨隋统一中国吸收采用，而传之于李唐者，易言之，即南朝后半期内其文物制度之变迁发展乃王肃[1]等输入之所不及，故魏孝文及其子孙未能采用，而北齐之一大结集中遂无此因素者也。旧史所称之“梁制”实可兼该陈制，盖陈之继梁，其典章制度多因仍不改，其事旧史言之详矣。所谓（西）魏、周之

源者，凡西魏、北周之创作有异于山东及江左之旧制，或阴为六镇鲜卑之野俗，或远承魏、（西）晋之遗风，若就地域言之，乃关陇区内保存之旧时汉族文化，以适应鲜卑六镇势力之环境，而产生之混合品。所有旧史中关陇之新创设及依托《周官》诸制度皆属此类，其影响及于隋唐制度者，实较微末。故在三源之中，此（西）魏、周之源远不如其他二源之重要。然后世史家以隋唐继承（西）魏、周之遗业，遂不能辨析名实真伪，往往于李唐之法制误认为（西）魏、周之遗物，如府兵制即其一例也。

……

魏孝文帝[2]之欲用夏变夷久矣，在王肃未北奔之前亦已有所兴革。然当日北朝除其所保存魏晋残余之文物外，尚有文成帝略取青齐时所俘南朝人士如崔光、刘芳、蒋少游等及宋氏逋臣如刘昶之伦，可以略窥自典午南迁以后江左文物制度。然究属依稀恍忽，皆从间接得来，仍无居直接中心及知南朝最近发展之人物与资料可以依据，此《北史·王肃传》所谓"孝文虽厘革制度，变更风俗，其间朴略，未能淳"者是也。魏孝文帝所以优礼王肃固别有政治上之策略，但肃之能供给孝文帝当日所渴盼之需求，要为其最大原因。夫肃在当日南朝虽为膏腴士族，论其才学，不独与江左同时伦辈相较，断非江左第一流，且亦出北朝当日青齐俘虏之下，而卒能将南朝前期发展之文物制度转输于北朝以开太和时代之新文化，为后来隋唐制度不祧之远祖者，盖别有其故也。……

……

盖自汉代学校制度废弛，博士传授之风气止息以后，学术中心移于家族，而家族复限于地域，故魏、晋、南北朝之学术、宗教皆与家族、地域两点不可分离。（苏）绰本关中世家，必习于本土掌故，……适值（宇文）泰以少数鲜卑化之六镇民族窜割关陇一隅之地，而欲与雄据山东之高欢及旧承江左之萧氏争霸，非别树一帜，以关中地域为本位，融冶胡汉为一体，以自别于洛阳、建邺或江陵文化势力之外，则无以坚其群众自信之心理。此绰所以依托关中之地域，以继述成周为号召，窃取六国阴谋之旧文缘饰塞表鲜卑之胡制，非驴非马，取给一时，虽能辅成宇文氏之霸业，而其创制终为后王所捐弃，或仅名存而实亡，岂无故哉！质言之，苏氏之志业乃以关中地域观念及魏晋家世学术附合鲜卑六镇之武力而得成就者也。故考隋唐制度渊源者应置武功苏氏父子之事业于三源内之第三源，即（西）魏、周源中，其事显明，自不待论。

……

河陇一隅所以经历东汉末、西晋、北朝长久之乱世而能保存汉代中原之学术者，不外前文所言家世与地域之二点，易言之，即公立学校之沦废，学术之中心移于家族，太学博士之传授变为家人父子之世业，所谓南北朝之家学者是也。又学术之传授既移于家族，则京邑与学术之关系不似前此之重要。当中原扰乱京洛丘墟之时，苟边隅之地尚能维持和平秩序，则家族之学术亦得借以遗传不坠。刘石纷乱之时，中原之地悉为战区，独河西一隅自前凉张氏以后尚称治安，故其本土世家之学术既

可以保存，外来避乱之儒英亦得就之传授，历时既久，其文化学术遂渐具地域性质，以此河陇边隅之地所以与北朝及隋唐文化学术之全体有如是之密切关系也。

……

……盖张轨[3]领凉州之后，河西秩序安定，经济丰饶，既为中州人士避难之地，复是流民移徙之区，百余年间纷争扰攘固所不免，但较之河北、山东屡经大乱者，略胜一筹。故托命河西之士庶犹可以苏喘息长子孙，而世族学者自得保身传代以延其家业也。又张轨、李暠皆汉族世家，其本身即以经学文艺著称，故能设学校奖儒业，如敦煌之刘昞即注魏刘劭《人物志》者，魏晋间才性同异之学说尚得保存于此一隅，遂以流传至今，斯其一例也。若其他割据之雄，段业则事功不成而文采特著，吕氏、秃发、沮渠之徒俱非汉族，不好读书，然仍能欣赏汉化，擢用士人，故河西区域受制于胡戎，而文化学术亦不因以沦替，宗敞之见赏于姚兴，斯又其一例也。至于陇右即晋秦州之地，介于雍凉间者，既可受长安之文化，亦得接河西之安全，其能保存学术于荒乱之世，固无足异。故兹以陇右河西同类并论，自无不可也。

……

……秦凉诸州西北一隅之地，其文化上续汉、魏、西晋之学风，下开（北）魏、（北）齐、隋、唐之制度，承前启后，继绝扶衰，五百年间延绵一脉，然后始知北朝文化系统之中，其由江左发展变迁输入者之外，尚别有汉、魏、西晋之河西遗传。……

……

夫拓跋部族自道武帝[4]入居中原，逐渐汉化，至孝文帝迁都洛阳后，其汉化之程度虽较前愈深，然孝文之所施为，实亦不过代表此历代进行之途径，益加速加甚而已。在孝文同时，其鲜卑旧族如穆泰等其对于汉化政策固不同意，即孝文亲子如废太子恂亦“谋召牧马，轻骑奔代”，则鲜卑族对汉化政策反抗力之强大，略可窥见，因以愈知孝文之假辞南侵，遂成迁都之计者，诚为不得已也。故自宣武以后，洛阳之汉化愈深，而腐化乃愈甚，其同时之代北六镇保守胡化亦愈固，即反抗洛阳之汉化腐化力因随之而益强，故魏末六镇之乱，虽有诸原因，如饥馑虐政及府户待遇不平之类，然间接促成武泰元年四月十三日尔朱荣河阴之大屠杀实胡族对汉化政策有意无意中之一大表示，非仅尔朱荣、费穆等一时之权略所致也。其后高欢得六镇流民之大部，贺拔岳、宇文泰得其少数，东西两国俱以六镇流民创业，初自表面观察，可谓魏孝文迁都洛阳以后之汉化政策遭一大打击，而逆转为胡化，诚北朝政治社会之一大变也。

……

……唐高祖时固全袭隋礼，太宗时制定之贞观礼，即据隋礼略有增省，其后高宗时制定之显庆礼，亦不能脱此范围，玄宗时制定之开元礼，乃折中贞观、显庆二礼者，故亦仍间接袭用隋礼也。既“后世用之不能大过”，是唐礼不亡即隋礼犹存，其所从出之三源者，亦俱托唐礼而长存也。然则治李唐一代之文物制度者，于上所列举之三源，究其所出，穷其所变，而后其嬗蜕演化之迹象，始有系统可寻矣。

……

……总而言之，全部北朝史中凡关于胡汉之问题，实一胡化汉化之问题，而非胡种汉种之问题，当时之所谓胡人汉人，大抵以胡化汉化而不以胡种汉种为分别，即文化之关系较重而种族之关系较轻，所谓有教无类者是也。……

……

《周礼》一书，其真伪及著作年代问题古今说者多矣，大致为儒家依据旧资料加以系统理想化之伟作，盖托古改制而未尝实行者，则无疑义也。自西汉以来，摹仿周礼建设制度，则新莽、周文帝、宋神宗；而略傅会其名号者则武则天，四代而已。四者之中三为后人所讥笑，独宇文之制甚为前代史家所称道，至今日论史者尚复如此。……

宇文泰[5]凭借六镇一小部分之武力，割据关陇，与山东、江左鼎足而三，然以物质论，其人力财富远不及高欢所辖之境域，固不待言；以文化言，则魏孝文以来之洛阳及洛阳之继承者邺都之典章制度，亦岂荒残僻陋之关陇所可相比。至于江左，则自晋室南迁以后，本神州文化正统之所在，况值梁武之时庾子山所谓“五十年间江表无事”之盛世乎？故宇文苟欲抗衡高氏及萧梁，除整军务农、力图富强等充实物质之政策外，必应别有精神上独立有自成一系统之文化政策，其作用既能文饰辅助其物质即整军务农政策之进行，更可以维系其关陇辖境以内之胡汉诸族之人心，使其融合成为一家，以关陇地域为本位之坚强团体。此种关陇文化本位之政策，范

围颇广，包括甚众，要言之，即阳傅《周礼》经典制度之文，阴适关陇胡汉现状之实而已。其关系氏族郡望者，约言之，西魏宇文泰改造汉人姓氏及郡望之政策分为二阶段，其先则改山东郡望为关陇郡望，且加以假托，使之与六镇发生关系。其后则径赐以胡姓，使继鲜卑部落之后。迨周末隋文帝恢复汉姓之时，大抵仅回至所改关陇郡望之第一阶段，如隋唐皇室之郡望仍称弘农陇西是也。关于北周隋唐人物之郡望，史家记载颇有纷歧，如李弼一族，《周书》两《唐书》弼孙密传及《新唐书·宰相世系表》俱属之辽东襄平，而《北史·李弼传》及魏徵撰《李密墓志铭》则又皆以为陇西成纪人，究其所以纪述差异之故，盖由先后史家依据其恢复不同之阶段以立言所致。

……

……宇文泰摹古之制，身没未久，其子孙已不能遵用，而复返于汉魏，渐与山东、江左混同，至隋氏继其遗业，遂明显不疑，一扫而几尽去之。盖《周礼》本其一时权宜文饰之过渡工具，而非其基本霸业永久实质之所在。……

所谓周礼者乃托附于封建之制度也，其最要在行封国制，而不用郡县制，又其军队必略依《周礼》夏官大司马之文即大国三军、次国二军、小国一军之制。今据《周书》、《北史·卢辩传》所载不改从周礼而仍袭汉魏之官职，大抵为地方政府及领兵之武职，是宇文之依周官改制，大致亦仅限于中央政府之文官而已。其地方政府既仍袭用郡县制，封爵只为虚名，而不畀以土地人民政

事，军事则用府兵番卫制，集大权于中央，其受封藩国者，何尝得具周官所谓大国三军、次国二军、小国一军之设置乎？

……

继南北朝正统之唐代，其中央财政制度之渐次江南地方化，易言之，即南朝化，及前时西北一隅之地方制度转变为中央政府之制度，易言之，即河西地方化二事，……皆系统渊源之范围也。考此二事转变之枢纽在武则天及唐玄宗二代，与兵制选举及其他政治社会之变革亦俱在此时者相同。……

……

隋虽统一南北，而为时甚短，又经隋末之扰乱，社会经济之进步亦为之停顿，直至唐高宗武则天之世，生养休息约经半世纪之久，社会经济逐渐进展，约再历半世纪，至玄宗之时，则进展之程度几达最高度，而旧日北朝之区域自西晋永嘉乱后其社会经济之发达未有盛于此时者也。夫唐代之国家财政制度本为北朝之系统，而北朝之社会经济较南朝为落后，至唐代社会经济之发展渐超越北朝旧日之限度，而达到南朝当时之历程时，则其国家财政制度亦不能不随之以演进。唐代之新财政制度，初视之似为当时政府一二人所特创，实则本为南朝之旧制。盖南朝虽为北朝所并灭，其遗制当仍保存于地方之一隅，迨经过长久之期间，唐代所统治之北朝旧区域，其经济发展既与南朝相等，则承继北朝系统之中央政府遂取用此旧日南朝旧制之保存于江南地方者而施行之，前所谓唐代制度之江南地方化者，即指此言也。又

河陇区域在北朝区域内本为文化甚高区域，其影响于隋唐制度之全部者，但除文化一端外，其地域在吾国之西北隅，与西北诸外族邻接，历来不独为文化交通之孔道，亦为国防军事之要区。唐代继承宇文泰关中本位之政策，西北边疆本重于东北，至于玄宗之世，对于东北更取消极维持之政策，而对于西北，则取积极进展之政策。西北一隅历代为边防要地，其地方传统之财政经济制度经长久之演进，颇能适合国防要地之环境。唐玄宗既对西北边疆采军事积极政策，则此河湟地方传统有效之制度实有扩大推广而改为中央政府制度之需要，此即前所谓唐代制度之河西地方化也。请就二者各举一例以证明之，关于江南地方化者曰回造纳布，关于河西地方化者曰和籴，此二端之涉及政治军事者不能详述，兹仅论其渊源所从出于下：

隋唐二代长安、洛阳东西两京俱为政治文化之中心，而长安为西魏、北周以来关中本位之根据地，当国家积极进行西北开拓政策之时，尤能得形势近便之利，然其地之经济运输则远不及洛阳之优胜，在北周以前军政范围限于关陇巴蜀，规模狭小，其经济尚能自给。自周灭北齐后不久，即营建洛阳为东京，隋唐承之，故长安、洛阳天子往来行幸，诚如李林甫所谓东西两宫者也。夫帝王之由长安迁居洛阳，除别有政治及娱乐等原因，如隋炀帝、武则天等兹不论外，其中尚有一主因即经济供给之原因是也。盖关中之地农产物虽号丰饶，其实不能充分供给帝王宫卫百官俸食之需，而其地水陆交通不甚便利，运转米谷亦颇困难，故自隋唐以降，关中之地若值

天灾，农产品不足以供给长安帝王宫卫及百官俸食之需时，则帝王往往移幸洛阳，俟关中农产丰收，然后复还长安。……

至唐玄宗之世，为唐代最盛之时，且为积极施行西北开拓政策之际，当日关中经济供给之问题尤较前代为严重。……

（玄宗时关中经济不能自足）裴耀卿之（救济）方略，第一在改良运输方法，即沿流相次置仓；第二在增加运输数量，即运江淮变造义仓。斯二者皆施行有效，然此尚为初步之政策，更进一步之政策则为就关中之地收买农产物，即所谓和籴；而改运江淮之粟为运布，即所谓回造纳布是也。

……

……西北边州早行和籴之法，史已明言。牛仙客推行引用于关辅，此和籴之法乃由西北地方制度一变而成中央政府制度，所谓唐代制度之河西地方化者是也。……

玄宗既用牛仙客和籴之法，关中经济可以自给，则裴耀卿转运江淮变造等农产品之政策成为不必要。但江淮之农产品虽不需，而其代替农产品可作财货以供和籴收购之（麻）布，则仍须输入京师，借之充实关中财富力量也。

[注释]

〔1〕王肃（464—501）：北魏大臣，字恭懿。父为南朝齐尚书左仆射，被齐武帝杀害。王肃乃于493年投附北魏。孝文帝引见问政，礼遇甚隆，委以改革典章文物制度重任。遗诏以为尚书令。　编者

〔2〕魏孝文帝（467—499）：北魏皇帝，原名拓跋宏。在位二十九年，在位

期间，重用中州儒士，改变鲜卑族旧俗，实行以汉化为中心的改革，国以富强。——编者

〔3〕张轨（255—314）：西晋凉州刺史，十六国时期前凉建立者张寔之父。西晋末年，中原大乱，张轨在州安抚人民，击败鲜卑入侵者，流移人士纷纷来此避难，对河西地区发展作出贡献。——编者

〔4〕道武帝（371—409）：即拓跋珪，北魏王朝创建者，鲜卑族，在位二十四年。——编者

〔5〕宇文泰（505—556）：西魏大臣、北周实际建立人，代郡武川（今属内蒙古）人，鲜卑族。当政期间，改革官制，颁行均田制，实行府兵制，后为隋唐所沿袭。——编者

（1939 年—1940 年）

第二编　通解通识篇

唐代政治史述论稿（节录）

本文小引

——种族及文化二问题、实李唐一代史事关键之所在。

——鲜卑拓跋部落统治中国北部之后，中央政权所在之洛阳汉化愈深，边塞六镇胡化民族对于汉化之反动亦愈甚，卒酿成六镇之叛乱。

——宇文泰实行“关中本位政策”，以融合其所割据关陇区域内之鲜卑六镇民族，及其他胡汉土著之人为一不可分离之集团。精神文化方面尤为融合复杂民族之要道。

——欲解决李唐氏族问题，当于宇文泰实施“关中本位政策”，改易氏族中求之。

——汉人与胡人之分别，在北朝，文化较血统尤为重要。汉化之人即目为汉人，胡化之人即目为胡人。唐代河北藩镇问题必于民族及文化二端注意，方能得其真相。

——有唐一代三百年间其统治阶级之变迁升降，即是宇文泰“关中本位政策”所鸠合集团之兴衰及其分化。

——观察唐代中国与某外族之关系，必通览诸外族相互之关系，始得了解此三百年间中国与四夷更迭盛衰之故。

《朱子语类》一一六《历代类》三云：

唐源流出于夷狄，故闺门失礼之事不以为异。

朱子之语颇为简略，其意未能详知。然即此简略之语句亦含有种族及文化二问题，而此二问题实李唐一代史事关键之所在，治唐史者不可忽视者也。……

……

自鲜卑拓跋部落侵入中国统治北部之后，即开始施行汉化政策，如解散部落同于编户之类（见《北史》八十《魏书》八三上《外戚传·贺讷传》、《北史》九八《魏书》一百三《高车传》及《魏书》一一三《官氏志》等），其尤显著之例也。此汉化政策其子孙遵行不替，及魏孝文帝迁都洛阳，其汉化程度更为增高，至宣武、孝明之世，则已达顶点，而逐渐腐化矣。然同时边塞六镇之鲜卑及胡化之汉族，则仍保留其本来之胡化，而不为洛都汉化之所浸染。故中央政权所在之洛阳其汉化愈深，则边塞六镇胡化民族对于汉化之反动亦愈甚，卒酿成六镇之叛乱，尔朱部落乘机而起。至武泰元年（公元五二八年）四月十三日河阴之大屠杀，遂为胡人及胡化民族反对汉化之公开表示，亦中古史划分时期之重要事变也。

六镇鲜卑及胡化汉族既保持胡部特性，而不渐染汉

化，则为一善战之民族，自不待言。此民族以饥馑及虐政之故激成反抗，南向迁徙，其大部分辗转移入高欢统治之下（见《北齐书》一《神武纪》上、《北史》六《齐本纪》上、《隋书》二四《食货志》）。故欢之武力遂无敌于中原，终借此以成其霸业。其他之小部分，由贺拔岳、宇文泰率领西徙，割据关陇，亦能抗衡高氏，分得中国西北部之地，成一北朝东西并峙之局，此治史者所习知也。然宇文氏只分有少数之六镇民族，复局促于关陇一隅之地，终能并吞分有多数六镇民族及雄据山东富饶区域之高齐，其故自非仅由一二君主之贤愚及诸臣材不材之所致，盖必别有一全部系统之政策，为此东西并立之二帝国即周齐两朝胜败兴亡决定之主因，可以断言也。

宇文泰率领少数西迁之胡人及胡化汉族割据关陇一隅之地，欲与财富兵强之山东高氏及神州正朔所在之江左萧氏共成一鼎峙之局，而其物质及精神二者力量之凭借，俱远不如其东南二敌，故必别觅一途径，融合其所割据关陇区域内之鲜卑六镇民族，及其他胡汉土著之人为一不可分离之集团，非独物质上应处同一利害之环境，即精神上亦必具同出一渊源之信仰，同受一文化之薰习，始能内安反侧，外御强邻。而精神文化方面尤为融合复杂民族之要道。在此以前，秦苻坚、魏孝文皆知此意者，但秦、魏俱欲以魏晋以来之汉化笼罩全部复杂民族，故不得不亟于南侵，非取得神州文化正统所在之江东而代之不可，其事既不能成，仅余一宇文泰之新途径而已。此新途径即就其割据之土依附古昔，称为汉化发源之地（魏孝文之迁都洛阳，意亦如此，惟不及宇文泰之彻底，

故仍不忘南侵也），不复以山东江左为汉化之中心也，其详具于拙著《隋唐制度渊源略论稿》，兹不赘论。此宇文泰之新途径今姑假名之为“关中本位政策”，即凡属于兵制之府兵制及属于官制之周官皆是其事。其改易随贺拔岳等西迁有功汉将之山东郡望为关内郡望，别撰谱牒，纪其所承，又以诸将功高者继塞外鲜卑部落之后（见《周书》二《文帝纪》下及《北史》九《周本纪》上西魏恭帝元年条等），亦是施行“关中本位政策”之例证，如欲解决李唐氏族问题当于此中求之也。

概括言之，宇文泰改易氏族之举，可分先后二阶段：第一阶段则改易西迁关陇汉人中之山东郡望为关内郡望，以断绝其乡土之思（初止改易汉人之山东郡望，其改易胡人之河南郡望为京兆郡望，则恐尚在其后），并附会其家世与六镇有关，即李熙留家武川之例，以巩固其六镇团体之情感。此阶段当在西魏恭帝元年（公元五五四年）复魏孝文帝所改鲜卑人之胡姓及赐诸汉将有功者以胡姓之前，凡李唐改其赵郡郡望为陇西，伪托西凉李暠[1]之嫡裔及称家于武川等，均是此阶段中所为也。第二阶段即西魏恭帝元年诏以诸将之有功者继承鲜卑三十六大部落及九十九小部落之后，凡改胡姓诸将所统之兵卒亦从其主将之胡姓，径取鲜卑部落之制以治军，此即府兵制初期之主旨（详见拙著《隋唐制度渊源略论稿·兵制章》，兹不赘论）。李唐之得赐姓大野，即在此阶段中所为也。至周末隋文帝专周政，于大象二年（公元五八二年）十二月癸亥回改胡姓复为汉姓，其结果只作到回复宇文氏第二阶段之所改，而多数氏族仍停留于第一阶

段之中，此李唐所以虽去大野之胡姓，但仍称陇西郡望及冒托西凉嫡裔也。职是之故，北朝、隋唐史料中诸人之籍贯往往纷歧，如与李唐先世同列八大柱国之李弼一族，《周书》一五《李弼传》、《旧唐书》五三《李密传》（密为弼之曾孙）、一三〇《李泌传》（泌为弼之六代孙），及《新唐书》七二上宰相世系表俱以为辽东襄平人，而《北史》六十李弼及曾孙密传、《文苑英华》九四八魏徵撰《李密墓志铭》则以为陇西成纪人。盖公私著述叙及籍贯或仅据回复至第一阶段立言，或径依本来未改者为说，斯其所以彼此差异也。但隋唐两朝继承宇文氏之遗业，仍旧施行"关中本位政策"，其统治阶级自不改其歧视山东人之观念（见《旧唐书》七八、《新唐书》一百四《张行成传》）。故隋唐皇室亦依旧自称弘农杨震[2]、陇西李暠之嫡裔，伪冒相传，迄于今日，治史者竟无一不为其所欺，诚可叹也（据《新唐书》七一下宰相世系表杨氏条，隋皇室自称为弘农杨震长子牧之后。此即《隋书·经籍志》所谓"令为其宗长，仍撰谱牒，纪其所承，又以关内诸州为其本望"者）。

复次，汉人与胡人之分别，在北朝时代文化较血统尤为重要。凡汉化之人即目为汉人，胡化之人即目为胡人，其血统如何，在所不论。兹举二例以证明之：

《北齐书》二四《杜弼传》（《北史》五五《杜弼传》同）云：

显祖（高洋）尝问弼云："治国当用何人？"对曰："鲜卑车马客，会须用中国人。"显祖以为讥己。

夫高齐无论其母系血统属于何种，但其自称及同时之人均以为其家世出自渤海蓨县，固当日华夏之高门也。至于其所渐染者则为胡化，而非汉化。杜弼斥鲜卑，而高洋以为讥己，是汉人之受胡化者，即自命为胡人也。

又《北史》二八《源贺传》(参考《魏书》四一《源贺传》、《北齐书》五十《恩幸传·高阿那肱传》，至《隋书》六六《源师传》删去“汉儿”二字，殊失当时语意矣）略云：

> 源贺，西平乐都人，私署河西王秃发傉檀之子也。傉檀为乞伏炽盘所灭，贺自乐都奔魏，太武素闻其名，谓曰：“卿与朕同源，因事分姓，今可为源氏。”(寅恪案：鲜卑秃发部即拓跋部，一语异译，故拓跋焘谓之同源也。)

(玄孙）师仕齐为尚书左外兵郎中，又摄祠部。后属孟夏，以龙见请雩。时高阿那肱为录尚书事，谓为真龙出见，大惊喜，问龙所在，云作何颜色。师整容云：“此是龙星初见，依礼当雩祭郊坛，非谓真龙别有所降。”阿那肱忿然作色曰：“汉儿多事，强知星宿。祭事不行。”

夫源师乃鲜卑秃发氏之后裔，明是胡人无疑，而高阿那肱竟目之为汉儿，此为北朝汉人、胡人之分别，不论其血统，只视其所受之教化为汉抑为胡而定之确证，诚可谓“有教无类”矣。

又此点为治吾国中古史最要关键，若不明乎此，必致无谓之纠纷。《资治通鉴》一七一陈宣帝太建五年，亦

纪此事，胡注云：

诸源本出于鲜卑秃发，高氏生长于鲜卑，自命为鲜卑，未尝以为讳，鲜卑遂自谓贵种，率谓华人为汉儿，率侮诟之。诸源世仕魏朝贵显，习知典礼，遂有雩祭之请，冀以取重，乃以取诟。通鉴详书之，又一慨也。

梅磵之说固是，又其言别有所感，然于北朝汉胡种族文化之问题似犹不免未达一间也。

……

唐代中国疆土之内，自安史乱后，除拥护李氏皇室之区域，即以东南财富及汉化文化维持长安为中心之集团外，尚别有一河北藩镇独立之团体，其政治、军事、财政等与长安中央政府实际上固无隶属之关系，其民间社会亦未深受汉族文化之影响，即不以长安、洛阳之周孔名教及科举仕进为其安身立命之归宿。故论唐代河北藩镇问题必于民族及文化二端注意，方能得其真相所在也。兹先举二三显著之例，以见当时大唐帝国版图以内实有截然不同之二分域，然后再推论其种族与统治阶级之关系焉。

杜牧《樊川集》九《唐故范阳卢秀才墓志》云：

秀才卢生名霈，字子中，自天宝后三代或仕燕，或仕赵，两地皆多良田畜马，生年二十未知古有人曰周公、孔夫子者，击球饮酒，马射走兔，语言习

尚无非攻守战斗之事。

《通典》四十《职官典》末载杜佑建中时所上省用议略云：

> 今田悦之徒并是庸琐，暴刑暴赋，唯恤军戎，衣冠仕（士）人遇如奴虏。

此可以代表河北社会通常情态，其尚攻战而不崇文教。质言之，即渐染胡化深而汉化浅也。当时汉化之中心在长安，以诗赋举进士致身卿相为社会心理群趋之鹄的。故当日在长安文化区域内有野心而不得意之人，至不得已时惟有北走河朔之一途。《昌黎集》二十《送董召南游河北序》乃世所习诵之文，兹为阐明长安集团与河北集团政治文化对立之形势起见，仍移写之于下，并略诠释，以佐证鄙说。至韩退之不以董召南河北之行为然之意固极明显，不待解说也。其文云：

> 燕赵古称多感慨悲歌之士。董生举进士，连不得志于有司，怀抱利器，郁郁适兹土，吾知其必有合也。董生勉乎哉！

据此，可知在长安文化统治下之士人，若举进士不中，而欲致身功名之会者，舍北走河朔之外，则不易觅其他之途径也。

其文又云：

夫以子之不遇时，苟慕义强仁者皆爱惜焉，矧燕赵之士出乎其性哉！然吾尝闻风俗与化移易，吾恶知其今不异于古所云邪？聊以吾子之行卜之也，董生勉乎哉！

据前引杜牧之范阳卢秀才墓志“语言习尚无非攻守战斗”之句及此序“风俗与化移易”之语，可知当日河北社会全是胡化，非复东汉、魏晋、北朝之旧。若究其所以然之故，恐不于民族迁移一事求之不得也，请俟后论之。

其文又云：

吾因子有所感矣，为我吊望诸君之墓！而观于其市，复有昔时屠狗者乎？为我谢曰：“明天子在上，可以出而仕矣！”

然则长安天子与河北镇将为对立不同之二集团首领，观此数语，即可知矣。

又《全唐诗》第十函《李益小传》（参《旧唐书》一三七、《新唐书》二百三《文艺传下·李益传》、《唐诗纪事》三十、《全唐诗话》二等）云：

李益字君虞，姑藏人，大历四年登进士第，授郑县尉，久不调，益不得意。北游河朔，幽州刘济辟为从事。尝与济诗，有怨望语。宪宗时召为秘书少监集贤殿学士，自负才地，多所凌忽，为众不容。谏官举幽州诗句，降居散秩。

考益之献刘济诗云：

草绿古幽州，莺声引独游。雁归天北畔，春尽海西头。向日花偏落，驰年水不流。感恩知有地，不上望京楼。

据此，又可知虽已登进士第之李益以不得意之故犹去京洛，而北走范阳；则董召南之游河北盖是当日社会之常情，而非变态。然于此益见大唐帝国之后半期其中含有两独立敌视之团体，而此二团体之统治阶级，其种族文化亦宜有不同之点在也。

今试检《新唐书》之《藩镇传》，并取其他有关诸传之人其活动范围在河朔或河朔以外者以相参考，则发见二点：一为其人之氏族本是胡类，而非汉族；一为其人之氏族虽为汉族，而久居河朔，渐染胡化，与胡人不异。前者属于种族，后者属于文化。质言之，唐代安史乱后之世局，凡河朔及其他藩镇与中央政府之问题，其核心实属种族文化之关系也。夫河北之地，东汉、曹魏、西晋时固为文化甚高区域，虽经胡族之乱，然北魏至隋其地之汉化仍未见甚衰减之相，何以至玄宗文治灿烂之世，转变为一胡化地域？其故殊不易解。兹就安史叛乱发源之地域及其时代先后之关系综合推计，设一假说，以俟更详确之证明。即使此假说一时难以确定成立，但安史叛乱及其后果即河朔藩镇之本质，至少亦可因此明了也。

当玄宗文治武功极盛之世，渔阳鼙鼓一鸣，而两京不守。安禄山之霸业虽不成，然其部将始终割据河朔，与

中央政府抗衡，唐室亦从此不振，以至覆亡。古今论此役者止归咎于天宝政治宫廷之腐败，是固然矣；独未注意安史之徒乃自成一系统最善战之民族，在当日军事上本来无与为敌者也。……

……

有唐一代三百年间其统治阶级之变迁升降，即是宇文泰"关中本位政策"所鸠合集团之兴衰及其分化。盖宇文泰当日融冶关陇胡汉民族之有武力才智者，以创霸业；而隋唐继其遗产，又扩充之。其皇室及佐命功臣大都西魏以来此关陇集团中人物，所谓八大柱国家即其代表也。当李唐初期此集团之力量犹未衰损，皇室与其将相大臣几全出于同一之系统及阶级，故李氏据帝位，主其轴心，其他诸族入则为相，出则为将，自无文武分途之事，而将相大臣与皇室亦为同类之人，其间更不容别一统治阶级之存在也。至于武曌，其氏族本不在西魏以来关陇集团之内，因欲消灭唐室之势力，遂开始施行破坏此传统集团之工作，如崇尚进士文词之科破格用人及渐毁府兵之制等皆是也。此关陇集团自西魏迄武曌历时既经一百五十年之久，自身本已逐渐衰腐，武氏更加以破坏，遂致分崩堕落不可救止。其后皇位虽复归李氏，至玄宗尤称李唐盛世，然其祖母开始破坏关陇集团之工事竟及其身而告完成矣。此集团既破坏后，皇室始与外朝之将相大臣即士大夫及将帅属于不同之阶级。同时阉寺党类亦因是变为一统治阶级，拥蔽皇室，而与外朝之将相大臣相对抗。假使皇室与外廷将相大臣同属于一阶级，则其间固无阉寺阶级统治国政之余地也。抑更可注意者，关陇集团本融合胡

汉文武为一体，故文武不殊途，而将相可兼任；今既别产生一以科举文词进用之士大夫阶级，则宰相不能不由翰林学士中选出，边镇大帅之职舍蕃将莫能胜任，而将相文武蕃汉进用之途，遂分歧不可复合。举凡进士科举之崇重，府兵之废除，以及宦官之专擅朝政，蕃将即胡化武人之割据方隅，其事俱成于玄宗之世。斯实宇文泰所创建之关陇集团完全崩溃，及唐代统治阶级转移升降即在此时之征象。是以论唐史者必以玄宗之朝为时代划分界线，其事虽为治国史者所得略知，至其所以然之故，则非好学深思通识古今之君子，不能详切言之也。……

……

夫士族之特点既在其门风之优美，不同于凡庶，而优美之门风实基于学业之因袭。故士族家世相传之学业乃与当时之政治社会有极重要之影响。此事寅恪尝于拙著《隋唐制度渊源略论稿·礼仪章》论之，兹不复赘。但东汉学术之重心在京师之太学，学术与政治之关锁则为经学，盖以通经义、励名行为仕宦之途径，而致身通显也。自东汉末年中原丧乱以后，学术重心自京师之太学移转于地方之豪族，学术本身虽亦有变迁，然其与政治之关锁仍循其东汉以来通经义、励名行以致从政之一贯轨辙。此点在河北即所谓山东地域尤为显著，实与唐高宗、武则天后之专尚进士科，以文词为清流仕进之唯一途径者大有不同也。由此可设一假定之说：即唐代士大夫中其主张经学为正宗、薄进士为浮冶者，大抵出于北朝以来山东士族之旧家也。其由进士出身而以浮华放浪著称者，多为高宗、武后以来君主所提拔之新兴统治阶

级也。其间山东旧族亦有由进士出身，而放浪才华之人或为公卿高门之子弟者，则因旧日之士族既已沦替，乃与新兴阶级渐染混同，而新兴阶级虽已取得统治地位，仍未具旧日山东旧族之礼法门风，其子弟逞才放浪之习气犹不能改易也。总之，两种新旧不同之士大夫阶级空间时间既非绝对隔离，自不能无传染薰习之事。但两者分野之界划要必于其社会历史背景求之，然后唐代士大夫最大党派如牛李诸党之如何构成，以及其与内廷阉寺之党派互相勾结利用之隐微本末，始可以豁然通解。……

……

所谓外族盛衰之连环性者，即某甲外族不独与唐室统治之中国接触，同时亦与其他之外族有关，其他外族之崛起或强大可致某甲外族之灭亡或衰弱，其间相互之因果虽不易详确分析，而唐室统治之中国遂受其兴亡强弱之影响，及利用其机缘，或坐承其弊害，故观察唐代中国与某甲外族之关系，其范围不可限于某甲外族，必通览诸外族相互之关系，然后三百年间中国与四夷更迭盛衰之故始得明了，当时唐室对外之措施亦可略知其意。盖中国与其所接触诸外族之盛衰兴废，常为多数外族间之连环性，而非中国与某甲外族间之单独性也。……

又唐代武功可称为吾民族空前盛业，然详究其所以与某甲外族竞争，卒致胜利之原因，实不仅由于吾民族自具之精神及物力，亦某甲外族本身之腐朽衰弱有以招致中国武力攻取之道，而为之先导者也。国人治史者于发扬赞美先民之功业时，往往忽略此点，是既有违学术探求真实之旨，且非史家陈述覆辙，以供鉴诫之意。

⊙唐代政治史述论稿（节录）

……

唐关中乃王畿，故安西四镇为防护国家重心之要地，而小勃律所以成唐之西门也。玄宗之世，华夏、吐蕃、大食三大民族皆称盛强，中国欲保其腹心之关陇，不能不固守四镇。欲固守四镇，又不能不扼据小勃律，以制吐蕃，而断绝其与大食通援之道。当时国际之大势如此，则唐代之所以开拓西北、远征葱岭，实亦有其不容已之故，未可专咎时主之黩武开边也。夫中国与吐蕃既处于外族交互之复杂环境，而非中国与吐蕃一族单纯之关系，故唐室君臣对于吐蕃施行之策略亦即利用此诸族相互之关系。易言之，即结合邻接吐蕃诸外族，以为环攻包围之计。据上引《新唐书·南诏传》(因文繁，未录。——编者)，可知贞元十七年之大破吐蕃，乃略收包围环攻之效者。而吐蕃与中亚及大食之关系，又韦南康以南诏制吐蕃之得策，均可于此传窥见一二也。(下略)

[注释]

〔1〕李暠(351—417)：十六国时西凉的创建者，字玄盛，陇西成纪(今甘肃通渭东北)人，世为西州大姓。建西凉后，劝课农桑，安抚地方，以经史道德勉励子弟。——编者

〔2〕杨震(?—124)：东汉弘农华阴(今属陕西)人，字伯超，博览群经，有"关西孔子"之称。历任司徒、太尉之职。其子孙世代为显宦。"弘农杨氏"成为东汉有名的世家大族。——编者

(1941年)

第二编　通解通识篇

论韩愈[1]（节录）

本文小引

——退之道统之说表面上由《孟子》卒章之言所启发，实际乃因禅宗教外别传之说所造成。

——《原道》为吾国文化史中最有关系之文字。

——退之发见、阐明《大学》，使抽象之心性与具体之政治社会组织可以融会无碍，即尽量谈心说性，兼能济世安民，相反而实相成，于政治、社会具体上调和华夏、天竺两种学说之冲突，天竺为体，华夏为用，于此奠定后来宋代新儒学之基础。

——退之排斥佛教之论具有特别时代性。唐时佛教有害国家财政、社会经济在诸宗教中尤为特著，退之排斥亦最力。退之力诋道教亦与时政关连，其隐痛或更甚于诋佛教者。

——“尊王攘夷”为古文运动中心之思想，退之敢于并能因释迦为夷狄之人，佛教为夷狄之法，力加痛斥，故得为古文运动之领袖。

——退之之古文欲一扫腐化僵化不适用于人生之骈体文，名虽复古，实则通今。

古今论韩愈者众矣，……今出新意，仿僧徒诠释佛经之体，分为六门，以证明昌黎在唐代文化史上之特殊地位。……

一曰：建立道统证明传授之渊源。

华夏学术最重传授渊源，盖非此不足以征信于人，观两汉经学传授之记载，即可知也。南北朝之旧禅学已采用阿育王经传等书，伪作《付法藏因缘传》，已证明其学说之传授。至唐代之新禅宗，特标教外别传之旨，以自矜异，故尤不得不建立一新道统，证明其渊源之所从来，以压倒同时之旧学派。……

……

退之从其兄会谪居韶州，虽年颇幼小，又历时不甚久，然其所居之处为新禅宗之发祥地，复值此新学说宣传极盛之时，以退之之幼年颖悟，断不能于此新禅宗学说浓厚之环境气氛中无所接受感发，然则退之道统之说表面上虽由《孟子》卒章之言所启发，实际上乃因禅宗教外别传之说所造成，禅学于退之之影响亦大矣哉！宋儒仅执退之后来与大颠之关系，以为破获赃据，欲夺取其道统者，似于退之一生经历与其学说之原委犹未达一间也。

二曰：直指人伦，扫除章句之繁琐。

唐太宗崇尚儒学，以统治华夏，然其所谓儒学，亦不过承继南北朝以来正义义疏繁琐之章句学耳。又高宗、武则天以后，偏重进士词科之选，明经一目仅为中材以下进取之途径，盖其所谓明经者，止限于记诵章句，绝无意义之发明，故明经之科在退之时代，已全失去政治

社会上之地位矣。南北朝后期及隋唐之僧徒亦渐染儒生之习，诠释内典，袭用儒家正义义疏之体裁，与天竺诂解佛经之方法殊异，如禅学及禅宗最有关之三论宗大师吉藏天台宗大师智𫖮等之著述与贾公彦、孔颖达诸儒之书其体制适相冥会，新禅宗特提出直指人心见性成佛之旨，一扫僧徒繁琐章句之学，摧陷廓清，发聋振聩，固吾国佛教史上一大事也。退之生值其时，又居其地，睹儒家之积弊，效禅侣之先河，直指华夏之特性，扫除贾、孔之繁文，《原道》一篇中心旨意实在于此，故其言曰：

> 传曰："古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。"然则古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也欲治其心，而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。

寅恪案，《原道》此节为吾国文化史中最有关系之文字，盖天竺佛教传入中国时，而吾国文化史已达甚高之程度，故必须改造，以蕲适合吾民族、政治、社会传统之特性，六朝僧徒"格义"之学，即是此种努力之表现，儒家书中具有系统易被利用者，则为《小戴记》之《中庸》，梁武帝已作尝试矣。然《中庸》一篇虽可利用，以沟通儒释心性抽象之差异，而于政治社会具体上华夏、天竺两种学说之冲突，尚不能求得一调和贯彻，自成体系之论点。退之首先发见《小戴记》中《大学》一篇，阐

明其说，抽象之心性与具体之政治社会组织可以融会无碍，即尽量谈心说性，兼能济世安民，虽相反而实相成，天竺为体，华夏为用，退之于此以奠定后来宋代新儒学之基础，退之固是不世出之人杰，若不受新禅宗之影响，恐亦不克臻此。又观退之《寄卢仝》[2]诗，则知此种研究经学之方法亦由退之所称奖之同辈中人发其端，与前此经诗著述大意，而开启宋代新儒学家治经之途径者也。

三曰：排斥佛老，匡救政俗之弊害。

……（退之）所持排斥佛教之论点，此前已有之，实不足认为退之之创见，……今所宜注意者，乃为退之所论实具有特别时代性，即当退之时佛教徒众多，于国家财政及社会经济皆有甚大影响。……

……盖唐代人民担负国家直接税及劳役者为“课丁”，其得享有免除此种赋役之特权者为“不课丁”。“不课丁”为当日统治阶级及僧尼道士女冠等宗教徒，而宗教徒之中佛教徒最占多数，其有害国家财政、社会经济之处在诸宗教中尤为特著，退之排斥之亦最力，要非无因也。

至道教则唐皇室以姓李之故，道教徒因缘傅会，自唐初以降，即逐渐取得政治社会上之地位，至玄宗时而极盛，如以道士女冠隶属宗正寺，尊崇老子以帝号，为之立庙，祀以祖宗之礼。除《老子》为《道德经》外，更名庄、文、列、庚桑诸子为《南华》、《通玄》、《冲虚》、《洞灵》等经，设崇玄学，以课生徒，同于国子监。道士、女冠有犯，准道格处分诸端，皆是其例。尤可笑者，乃至提《汉书》古今人表中之老子，自三等而升为一等，号

老子妻为先天太后。作孔子像，侍老子之侧。荒谬幼稚之举措，类此尚多，无取详述。退之排斥道教之论点除与其排斥佛教相同者外，尚有二端，所应注意：一为老子乃唐皇室所攀认之祖宗，退之以臣民之资格，痛斥力诋，不稍讳避，其胆识已自超其侪辈矣。二为道教乃退之稍前或同时之君主宰相所特提倡者，蠹政伤俗，实是当时切要问题。……退之之力诋道教，其隐痛或有更甚于诋佛教者，特未昌言之耳。后人昧于时代性，故不知退之言有物意有指，遂不加深察，等闲以崇正辟邪之空文视之，故特为标出如此。

四曰：呵诋释迦，申明夷夏之大防。

……

寅恪案：退之以谏迎佛骨得罪[3]，当时后世莫不重其品节，此不待论者也。今所欲论者，即唐代古文运动一事，实由安史之乱及藩镇割据之局所引起。安史为西胡杂种，藩镇又是胡族或胡化之汉人，故当时特出之文士自觉或不自觉，其意识中无不具有远则周之四夷交侵，近则晋之五胡乱华之印象，"尊王攘夷"所以为古文运动中心之思想也。在退之稍先之古文家如萧颖士、李华、独孤及、梁肃等，与退之同辈之古文家如柳宗元、刘禹锡、元稹、白居易等，虽同有此种潜意识，然均不免认识未清晰，主张不彻底，是以不敢亦不能因释迦为夷狄之人，佛教为夷狄之法，抉其本根，力排痛斥，若退之之所言所行也。退之之所以得为唐代古文运动领袖者，其原因即在于是。

五曰：改进文体，广收宣传之效用。

关于退之之文，寅恪尝详论之矣。其大旨以为退之之古文乃用先秦、两汉之文体，改作唐代当时民间流行之小说，欲借之一扫腐化僵化不适用于人生之骈体文，作此尝试而能成功者。故名虽复古，实则通今，在当时为最便宣传，甚合实际之文体也。至于退之之诗，古今论者亦多矣，兹仅举一点，以供治吾国文学史者之参考。

陈师道《后山居士诗话》云：

> “退之以文为诗，子瞻以诗为词，如教坊雷大使(娘?)之舞，虽极天下之工，要非本色。今代词手唯秦七、黄九尔，唐诸人不迨也。”

寅恪案，退之以文为诗，诚是确论，然此为退之文学上之成功，亦吾国文学史上有趣之公案也。……自东汉至退之以前，此种以文为诗之困难问题迄未有能解决者。退之虽不译经偈，但独运其天才，以文为诗，若持较华译佛偈，则退之之诗词旨声韵无不谐当，既有诗之优美，复具文之流畅，韵散同体，诗文合一，不仅空前，恐亦绝后，决非效颦之辈所能企及者矣。后来苏东坡、辛稼轩之词亦是以文为之，此则效法退之而能成功者也。

六曰：奖掖后进，期望学说之流传。(略)

[注释]

〔1〕韩愈(768—824)：唐代著名文学家、思想家，字退之，河南河阳(今河南孟县南)人。因常自称昌黎韩愈，故后世多称其为昌黎。为唐代古文运动之倡导人，其文充满愤世嫉俗的批判精神，热情奔放，风格鲜明，对后世影响颇巨。——编者

〔2〕诗中有句云："《春秋》三传束高阁，独抱遗经究终始。"——编者

〔3〕以谏迎佛骨得罪：唐凤翔法门寺（今陕西岐山），传有佛祖释迦牟尼指骨一节，为佛教圣物。唐宪宗元和十三年十二月，遣中使迎佛骨至京师。时任刑部侍郎之韩愈上表切谏。宪宗怒，贬愈为潮州（在今广东省）刺史。——编者

（1954年）

（《金明馆丛稿初编》）

第二编　通解通识篇

东晋南朝之吴语

本文小引

——东晋南朝官吏接士人则用北语，庶人则用吴语，是士人皆北语阶级，而庶人皆吴语阶级。

——作诗赋韵文则皆不用吴音押韵。盖东晋南朝吴人之属于士族阶级语者，在朝廷论议社会交际之时尚且不操吴语，岂得于摹拟古昔之韵语转用土音乎。至于吴之寒人既作韵语，亦必依仿胜流，同用北音，力避吴音而不敢用。

——东晋南朝疆域之内，其士大夫无论北籍、吴籍，大抵操西晋末年洛阳近傍之方言。其生值同时，而用韵宽严互异者，既非吴音与北音之问题，亦非东晋南朝疆内北方方言之问题，乃是作者个人审音之标准有宽有严，及关于当时流行之审音学说或从或违之问题。

近日友人多研究东晋南北朝音韵问题，甚可喜也。寅

恪颇欲参加讨论，而苦于音韵之学绝无通解，不敢妄说。兹仅就读史所及，关涉东晋南朝之吴语者，择录数事，略附诠释，以供研究此问题者之参证。虽吴语吴音二名词涵义不尽相同，史籍所载又颇混用，不易辨析，但与东晋南朝古音之考证有关则一也。

《宋书》八一《顾琛传》（《南史》三五《顾琛传》同）云：

> 先是宋世江东贵达者会稽孔季恭，季恭子灵符，吴兴丘渊之及琛，吴音不变。

寅恪案，史言江东贵达者，唯此数人吴音不变，则其余士族，虽本吴人，亦不操吴音，断可知矣。

《南齐书》四一《张融传》（《南史》三二《张邵传》附融传同）略云：

> 张融，吴郡吴人也。出为封溪令。广越嶂嶮，獠贼执融，将杀食之，融神色不动，方作洛生咏，贼异之而不害也。

寅恪案，《世说新语·雅量篇》略云：

> 桓公伏甲设馔，广延朝士，因此欲诛谢安、王坦之。谢之宽容，愈表于貌，望阶趋席，方作洛生咏，讽浩浩洪流，桓惮其旷远，乃趣解兵。

刘注引宋明帝《文章志》曰：

安能作洛下书生咏，而少有鼻疾，语音浊。后名流多敩其咏，弗能及，手掩鼻而吟焉（《晋书》七九《谢安传》同）。

据此，则江东士族不独操中原之音，且亦敩洛下之咏。张融本吴人，而临危难仍能作洛生咏，虽由于其心神镇定，异乎常人，要必平日北音习熟，否则决难致此无疑也。

《颜氏家训·音辞篇》云：

易服而与之谈，南方士、庶数言可辨。隔垣而听其语，北方朝野终日难分。

寅恪案，南北所以有如此不同者，盖江左士族操北语，而庶人操吴语；河北则社会阶级虽殊，而语音无别故也。

《南史》四五《王敬则传》略云：

王敬则，临淮射阳人也。侨居晋陵南沙县。母为女巫。后与王俭俱即本号开府仪同三司。时徐孝嗣于崇礼门候俭，因嘲之曰："今日可谓连璧。"俭曰："不意老子遂与韩非同传。"人以告敬则，敬则欣然曰："我南沙县吏，侥幸得细铠左右，逮风云以至于此。遂与王卫军同日拜三公，王敬则复何恨。"

了无恨色，朝士以此多之。

《南齐书》二六《王敬则传》略云：

> 敬则名位虽达，不以富贵自遇，危拱傍遑，略不衿裾，接士庶皆吴语，而殷勤周悉。世祖御座赋诗，敬则执纸曰："臣几落此奴度内。"世祖问："此何言？"敬则曰："臣若知书，不过作尚书都令史耳，那得今日。"

寅恪案，敬则原籍临淮，后徙晋陵，其先世本来是否北人？姑不必考。但其居晋陵既久，口操吴语，则不容疑。据敬则传，有二事可注意者：东晋南朝官吏接士人则用北语，庶人则用吴语，是士人皆北语阶级，而庶人皆吴语阶级，得以推知，此点可与《颜氏家训·音辞篇》所言者参证，此其一也。敬则属于庶人阶级，故交接士庶概用吴语，故亦不能作诗。若张融者，虽为吴人，但属于士族阶级，故将死犹作北咏。至于王俭，则本为北人，又为士族，纵屡世侨居江左，谅亦能以吴语接待庶族，而其赋诗，不依吴音押韵，断然可知，此其二也。

《魏书》五九《刘昶传》（《北史》二九《刘昶传》同）略云：

> 呵詈童仆，音杂夷夏。
>
> 史臣曰：昶诸子尪疏，丧其家业。（萧）宝夤背恩忘义，枭獍其心。此亦戎夷彯狡轻薄之常事也。

《南史》一四《晋熙王昶传》略云：

> 昶知事不捷，乃夜开门奔魏。在道慷慨为断句曰："白云满障来，黄尘半天起。关山四面绝，故乡几千里。"

寅恪案，刘昶、萧宝夤皆南朝宋、齐皇子，同为北人之后裔，而世居于江左，俱以家难奔北者。昶之"音杂夷夏"之"夷"，据魏收所作传论"戎夷彪狡轻薄"之语，知是指江左而言，盖以夏目北魏为对文也。然则所谓"音杂夷夏"即是音杂吴北。魏收欲极意形容刘昶之鄙俚无文，而不知其童仆之中必有庶族吴人，昶之用吴语呵詈童仆，正是江东以吴语接庶族之通例。至其作诗押韵，自附风雅，谅必仍用北音，如道中所作断句用起里二韵与西晋北人如齐国左思之《吴都赋》及东晋北人如河东郭璞之《巫咸山赋》《山海经图》《天泽赞》《吉良赞》用韵正复相同（俱见于海晏先生《汉魏六朝韵谱》第二册第六八页下），可资参证，且仅二韵，故尤难据以论证昶之作诗用吴音押韵也。

《世说新语·排调篇》云：

> 刘真长始见王丞相，时盛暑之月，丞相以腹熨弹棋局曰："何乃渹！"刘既出，人问："见王公云何？"刘曰："未见他异，唯闻作吴语耳！"

寅恪案，琅邪王导本北人，沛国刘惔亦是北人，而

又皆士族。然则导何故用吴语接之？盖东晋之初，基业未固，导欲笼络江东之人心，作吴语者，乃其开济政策之一端也，观《世说新语·政事篇》所载：

王丞相拜扬州，宾客数百人，并加示霑接，人人有说色。唯有临海一客姓任及数胡人为未洽。公因便还到过任边云："君出，临海便无复人。"任大喜说。因过胡人前弹指云："兰阇！兰阇！"（寅恪疑"兰阇"与庾信之字"兰成"同是一语，参考陈思《小字录》引陆龟蒙《小名录》。）群胡同笑，四坐并欢。

之条，则知导接胡人尚操胡语。临海任客当是吴人，虽其属于何等社会阶级，不可考知，但值东晋创业之初，王导用事之际，即使任是士流，当亦用吴语接待。然此不过一时之权略，自不可执以为江左三百载之常规明矣。今传世有王导《麈尾铭》一篇，载于《北堂书钞》一三四、《艺文类聚》六九、《太平御览》七百四等卷，以理子俟为韵，与西晋北人如齐国左思之《白发赋》，谯国曹摅之《思友人诗》其用韵正同（俱见海晏先生《汉魏六朝韵谱》第二册第六八页下），至其文之是否真出于王导，及为导渡江以前或以后所作？皆不可考知，然足征导虽极力提倡吴语，以身作则，但终未发见其作韵语时，以吴音押韵之特征也。

据上引史籍之所记载，除民间谣谚之未经文人删改润色者以外，凡东晋南朝之士大夫以及寒人之能作韵者，

依其籍贯，纵属吴人，而所作之韵语则通常不用吴音，盖东晋南朝吴人之属于士族阶级语者，其在朝廷论议社会交际之时尚且不操吴语，岂得于其摹拟古昔典雅丽则之韵语转用土音乎？至于吴之寒人既作典雅之韵语，亦必依仿胜流，同用北音，以冒充士族，则更宜力避吴音而不敢用。故今日东晋南朝士大夫以及寒人所遗传之诗文虽篇什颇众，却不能据以研究东晋南朝吴音与北音异同及韵部分合诸问题也。

或问曰：信如子言，东晋南朝诗文其用韵无吴北籍贯之别，则何以同一时代，而诗文用韵间或不同？（见《清华学报》第一卷第三期王力先生《南北朝诗人用韵考》第七八九页）其中岂亦有因吴北籍贯之异，而致参差不齐者耶？

应之曰：永嘉南渡之士族其北方原籍虽各有不同，然大抵操洛阳近傍之方言，似无疑义。故吴人之仿效北语亦当同是洛阳近傍之方言，如洛生咏即其一证也。由此推论，东晋南朝疆域之内其士大夫无论属于北籍，抑属于吴籍，大抵操西晋末年洛阳近傍之方言，其生值同时，而用韵宽严互异者，既非吴音与北音之问题，亦非东晋南朝疆域内北方方言之问题，乃是作者个人审音之标准有宽有严，及关于当时流行之审音学说或从或违之问题也，故执此不足以难鄙说。

(1936年)

（《金明馆丛稿二编》）

第三编
文史互证篇

第三编　文史互证篇

论《再生缘》（节录）

本文小引

——《再生缘》实弹词体中空前之作，（作者）陈端生亦当日无数女性中思想最超越之人。

——《再生缘》主角孟丽君之性格，即端生平日理想所寄托。极力描绘孟丽君，盖为端生己身之对镜之写真。端生于吾国当日奉为金科玉律之君、父、夫三纲，皆欲借对孟丽君事迹之描写以摧破之。端生此等自由及自尊即独立之思想，在当日及其后百余年间，俱足惊世骇俗。

——《再生缘》结构精密，系统分明；乃一叙事言情，七言排律之长篇巨制，足当元微之所谓“铺陈终始，排比声韵”，“属对律切”而无愧，在吾国自是长篇七言排律之佳诗。

——中国文学最特异之点为骈词俪语与音韵平仄之配合。吾国骈俪之文以六朝及赵宋一代为最佳。吾国昔

日善属文者，常思用古文之法，作骈俪之文，但能具体实行者，端系乎其人之思想灵活，不为对偶韵律所束缚。六朝及天水一代（即赵宋）思想最为自由，其骈俪之文遂亦无敌于数千年之间。

——如弹词之体者，苟无灵活自由之思想，以运用贯通于其间，则千言万语，尽成堆砌之死句，即有真实情感，亦堕世俗之见。《再生缘》一书，在弹词体中，所以独胜者，实由于端生之自由活泼思想，能运用其对偶韵律之词语。故无自由之思想，即无优美之文字，举此一例，可概其余。

请略论《再生缘》之思想、结构、文词三点于下：

（一）思想。今人所以不喜读此书之原因颇多，其最主要者，则以此书思想陈腐，如女扮男装、中状元、作宰相等俗滥可厌之情事。然此类情事之描写，固为昔日小说、弹词之通病，其可厌自不待言，寅恪往日所以不喜读此等书者，亦由此故也。年来读史，于知人论事之旨稍有所得，遂取《再生缘》之书，与陈端生个人身世之可考见者相参会，钩索乾隆朝史事之沈隐，玩味《再生缘》文词之优美，然后恍然知《再生缘》实弹词体中空前之作，而陈端生亦当日无数女性中思想最超越之人也。夫当日一般人所能取得之政治上最高地位为宰相，社会上最高地位为状元，此两事通常皆由科举之途径得之。而科举则为男性所专占之权利。当日女子无论其才学如何卓越，均无与男性竞争之机会，即应试中第，作官当国之可能。此固为具有才学之女子心中所最不平者，而

在端生个人，尤别有更不平之理由也。当清代乾隆之时，特崇奖文学，以笼络汉族，粉饰太平，乾隆初年博学鸿词科之考试，即是一例。（此科之发起虽在雍正时，而高宗即位后，继续于乾隆元年二月谕，给发先期到京应试者膏火银两。又于临试之期，以天气渐寒，着在保和殿内考试。此皆足表示特重是科之意，其借文词科试，以笼络汉人之用心，亦可窥见矣。）此科试题较康熙十八年博学鸿词科特难，其得中式者，不过十五人。当时以文章知名之士，如袁简斋之流，虽预试，而未获选，其难可以推见也。端生之祖句山[1]，即由此华选，望重当世。端生在幼年之时，本已敏慧，工于吟咏，自不能不特受家庭社会之薰习及反应。其父玉敦、伯父玉万辈之才学似非卓越（寅恪未能多见玉敦作品，自不敢确言。然丁申丁丙《杭郡诗辑》三辑一十载有玉敦《挽天都汪复斋先生》五古一首。观其诗，仍是紫竹山房[2]之派，与绘影、绘声姊妹之作才华绵丽者，固区以别矣）。至于其弟安生、春生、桂生等，当时年尚幼稚，（《耆献类征》一九七《鑑臣》四九《陈桂生传》止载桂生卒于道光二十年，而不言其寿至何岁。但据《紫竹山房文集》一五《冢妇吴氏行略》所述，玉万纳妾林氏即桂生母事，推计之，则端生于乾隆三十三年初撰《再生缘》时，桂生之年龄至多不过十岁上下耳。）亦未有所表见，故当日端生心目中，颇疑彼等之才性不如己身及其妹长生。然则陈氏一门之内，句山以下，女之不劣于男，情事昭然，端生处此两两相形之环境中，其不平之感，有非他人所能共喻者。职此之故，端生有意无意之中造成一骄傲自尊之观念。此

观念为他人所不能堪，在端生亦未尝不自觉，然固不屑顾及者也。如《再生缘》第三卷第九回云：

> 已废女工徒岁月，因随母性学痴愚。芸窗纸笔知多费，秘室词章得久遗。不愿付刊经俗眼，惟怜（寅恪案，坊间铅印本“怜”作“将”，似更佳。）存稿见闺仪（此节谭正璧《中国女性文学史》下册第七章第四节已论及）。

可见端生当戏写《再生缘》时，他人已有不安女子本分之议论。故端生著此一节，以示其不屑顾及之意。“因随母性学痴愚”之语，殆亦暗示不满其母汪氏未能脱除流俗之见也。

《再生缘》一书之主角为孟丽君，故孟丽君之性格，即端生平日理想所寄托，遂于不自觉中极力描绘，遂成为己身之对镜写真也。

观《再生缘》第十卷第三九回述皇甫少华迎娶刘燕玉一节云：

> 皇甫家忠孝王的府第造于外廊营内，阮京兆大人的私衙却在烂面胡同。这边迎亲的花轿转来，正从米市胡同孟家龙图相国的衙门前经过。

及同书第一一卷第四一回中，述刘燕玉至孟丽君之父母孟士元韩氏家，拜认为孟韩之继女时，士元送燕玉至厅院前，其言曰：

吼！人夫们，轿子抬稳呵！

连日晴明雪水流，泥泞一路是车沟。小心仔细休轻忽，外廊营，进口艰难我却愁。

然则皇甫少华家在外廊营，即是孟丽君终身归宿之夫家在外廊营。据上引《陈句山年谱》乾隆三十五年条，知陈兆仑亦寓外廊营。端生乾隆三十三年秋间初写《再生缘》时，即在外廊营宅也。端生无意中漏出此点，其以孟丽君自比，更可确定证明矣。至端生所以不将孟丽君之家，而将皇甫少华之家置于外廊营者，非仅表示其终身归宿之微旨，亦故作狡狯，为此颠倒阴阳之戏笔耳。又观第一七卷第六七回中孟丽君违抗皇帝御旨，不肯代为脱袍；第一四卷第五四回中孟丽君在皇帝之前，面斥孟士元及韩氏，以致其父母招受责辱；第一五卷第五七回中孟丽君夫之父皇甫敬欲在丽君前屈膝请行，又亲为丽君挽轿；第八卷第三十回中皇甫敬撩衣向丽君跪拜；第六卷第二二回、第二三回、第二四回；及第一五卷第五八回中皇甫少华（即孟丽君之夫）向丽君跪拜诸例，（寅恪案，端生之祖兆仑于雍正十三年乙卯考取内阁中书一等一名，又于乾隆元年丙辰考取博学鸿词科。至乾隆十七年壬申，副兵部侍郎观保典顺天武乡试。此科解元顾麟即于是年中式会元状元，为武三元。可参《紫竹山房文集》八《顺天武乡试录后序》、一九《顺天武乡试策问》，及《陈句山先生年谱》有关诸年等条。《再生缘》中述孟丽君中文状元，任兵部尚书，考取皇甫少华为武状元。岂端生平日习闻其祖门下武三元之美谈，遂不觉取

此材料，入所撰书，以相影射欤?）则知端生心中于吾国当日奉为金科玉律之君父夫三纲，皆欲借此等描写以摧破之也。端生此等自由及自尊即独立之思想，在当日及其后百余年间，俱足惊世骇俗，自为一般人所非议。故续《再生缘》之梁德绳于第二十卷第八十回中，假皇甫敬之口斥孟丽君，谓其“习成骄傲凌夫子，目无姑舅乱胡行”，作《笔生花》之邱心如于其书第一卷第一回中，论孟丽君之失，谓其“竟将那，劬劳天性一时捐。阅当金殿辞朝际，辱父欺君太觉偏”，可为例证也。噫！中国当日知识界之女性，大别之，可分为三类。第一类为专议中馈酒食之家主婆。第二类为忙于往来酬酢之交际花。至于第三类，则为端生心中之孟丽君，即其本身之写照，亦即杜少陵所谓“世人皆欲杀”者。前此二类滔滔皆是，而第三类恐止端生一人或极少数人而已。抱如是之理想，生若彼之时代，其遭逢困厄，声名湮没，又何足异哉！又何足异哉！至于神灵怪诞之说，地理历史之误，本为吾国小说通病，《再生缘》一书，亦不能免。然自通识者观之，此等瑕疵，或为文人狡狯之寓言，固不可泥执；或属学究考据之专业，更不必以此苛责闺中髫龄戏笔之小女子也。

（二）结构。综观吾国之文学作品，一篇之文，一首之诗，其间结构组织，出于名家之手者，则甚精密，且有系统。然若为集合多篇之文多首之诗而成之巨制，即使出自名家之手，亦不过取多数无系统或各自独立之单篇诗文，汇为一书耳。其中固有例外之作，如刘彦和之《文心雕龙》，其书或受佛教论藏之影响，以轶出本文范

围，故不置论。又如白乐天之《新乐府》，则拙著《元白诗笺证稿·新乐府》章中言之已详，亦不赘论。至于吾国小说，则其结构远不如西洋小说之精密。在欧洲小说未经翻译为中文以前，凡吾国著名之小说，如《水浒传》、《石头记》与《儒林外史》等书，其结构皆甚可议。寅恪读此类书甚少，但知有《儿女英雄传》一种，殊为例外。其书乃反《红楼梦》之作，世人以其内容不甚丰富，往往轻视之。然其结构精密，颇有系统，转胜于曹书，在欧西小说未输入吾国以前，为罕见之著述也。哈葛德者，其文学地位在英文中，并非高品。所著小说传入中国后，当时桐城派古文名家林畏庐深赏其文，至比之史迁。能读英文者，颇怪其拟于不伦。实则琴南深受古文义法之薰习，甚知结构之必要，而吾国长篇小说，则此缺点最为显著，历来文学名家轻视小说，亦由于是（桐城派名家吴挚甫序严译《天演论》，谓文有三害，小说乃其一。文选派名家王壬秋鄙韩退之、侯朝宗之文，谓其同于小说）。一旦忽见哈氏小说，结构精密，遂惊叹不已，不觉以其平日所最崇拜之司马子长相比也。今观《再生缘》为续《玉钏缘》之书，而《玉钏缘》之文冗长支蔓殊无系统结构，与《再生缘》之结构精密，系统分明者，实有天渊之别。若非端生之天才卓越，何以得至此乎？总之，不支蔓有系统，在吾国作品中，如为短篇，其作者精力尚能顾及，文字剪裁，亦可整齐。若是长篇巨制，文字逾数十百万言，如弹词之体者，求一叙述有重点中心，结构无夹杂骈枝等病之作，以寅恪所知，要以《再生缘》为弹词中第一部书也。端生之书若是，端

生之才可知，在吾国文学史中，亦不多见。但世人往往不甚注意，故特标出之如此。韩退之云："发潜德之幽光。"寅恪之草此文，犹退之之意也。

（三）文词。《紫竹山房文集》七《才女说》略云：

> 世之论者每云，女子不可以才名，凡有才名者，往往福薄。余独谓不然。福本不易得，亦不易全。古来薄福之女，奚啻千万亿，而知名者，代不过数人，则正以其才之不可没故也。又况才福亦常不相妨。娴文事，而享富贵以没世者，亦复不少，何谓不可以才名也。诚能于妇职余闲，流览坟素，讽习篇章，因以多识故典，大启性灵，则于治家相夫课子，皆非无助。以视村姑野媪惑溺于盲子弹词，乞儿说谎，为之啼笑者，譬如一龙一猪，岂可以同日语哉？又经解云：温柔敦厚，诗教也。由此思之，则女教莫诗为近，才也而德即寓焉矣。

寅恪案，句山此文殊可注意，吾国昔时社会惑于"女子无才便是德"之谬说，虽士大夫之家，亦不多教女子以文字。今观端生、长生姊妹，俱以才华文学著闻当世，则句山家教之力也。句山所谓"娴文事，享富贵"者，长生庶几近之。至若端生，则竟不幸如世论所谓"女子不可以才名，凡有才名者，往往福薄"。悲夫！句山虽主以诗教女子，然深鄙弹词之体。此老迂腐之见囿于时代，可不深论。所可笑者，端生乘其回杭州之际，暗中偷撰《再生缘》弹词。逮句山返京时，端生已挟其稿往登州以

去。此老不久病没，遂终身不获见此奇书矣。即使此老三数年后，犹复健在，孙女辈日侍其侧者，而端生亦必不敢使其祖得知其有撰著村姑野媪所惑溺之弹词之事也。不意人事终变，“天道能还”，（《再生缘》第一七卷第六五回首节云：“问天天道可能还。”）《紫竹山房文集》若存若亡，仅束置图书馆之高阁，博雅之目录学者，或略知其名，而《再生缘》一书，百余年来吟诵于闺帏绣闼之间，演唱于书滩舞台之上。近岁以来虽稍衰歇，不如前此之流行，然若一取较其祖之诗文，显著隐晦，实有天渊之别，斯岂句山当日作《才女说》痛斥弹词之时所能料及者哉！今寅恪殊不自量，奋其谫薄，特草此文，欲使《再生缘》再生，句山老人泉底有知，以为然耶？抑不以为然耶？

《再生缘》之文，质言之，乃一叙事言情七言排律之长篇巨制也。关于天竺、希腊及西洋之长篇史诗，与吾文学比较之问题，以非本文范围，兹不置论。仅略论吾国诗中之排律，以供读《再生缘》者之参考。

元氏《长庆集》五六《唐故工部员外郎杜君墓志铭并序》略云：

> 山东人李白亦以奇文取称，时人谓之李杜。予观其壮浪纵恣，摆去拘束，模写物象，及乐府歌诗，诚亦差肩于子美矣。至若铺陈终始，排比声韵，大或千言，次犹数百，词气豪迈，而风调清深，属对律切，而脱弃凡近，则李尚不能历其藩翰，况堂奥乎？

姚鼐《今体诗钞序目》略云：

杜公今体四十字中包涵万象，不可谓少。数十韵百韵中运掉变化如龙蛇，穿贯往复如一线，不觉其多。读五言至此，始无余憾。余往昔见（钱）蒙叟笺，于其长律．转折意绪都不能了，颇多谬说，故详为全释之。

同书五言六杜子美下注略云：

杜公长律有千门万户开阖阴阳之意。元微之论李杜优劣，专主此体。见虽少偏，然不为无识。自来学杜公者，他体犹能近似，长律则愈邈矣。（元）遗山（《论诗绝句》）云："（排比铺张特一途，文章如此亦区区。）少陵自有连城璧，争奈微之识碔砆。"有长律如此，而目为碔砆，此成何论耶？杜公长律旁见侧出，无所不包，而首尾一线，寻其脉络，转得清明。他人指成褊隘，而意绪或反不逮其整晰。

寅恪案，微之、惜抱之论精矣，兹不必再加引申，以论杜诗。然观吾国佛经翻译，其偈颂在六朝时，大抵用五言之体，唐以后则多改用七言。盖吾国语言文字逐渐由短简而趋于长烦，宗教宣传，自以符合当时情状为便，此不待详论者也。职是之故，白香山于作《秦中吟》外，更别作《新乐府》。《秦中吟》之体乃五言古诗，而《新乐府》则改用七言，且间以三言，蕲求适应于当时民间

歌咏，其用心可以推见也。(可参拙著《元白诗笺证稿·新乐府》章。)弹词之文体即是七言排律，而间以三言之长篇巨制。故微之、惜抱论少陵五言排律者，亦可以取之以论弹词之文。又白香山之乐府及后来摹拟香山，如吴梅村诸人之七言长篇，亦可适用微之、惜抱之说也。弹词之作品颇多，鄙意《再生缘》之文最佳，微之所谓“铺陈终始，排比声韵”，“属对律切”，实足当之无愧，而文词累数十百万言，则较“大或千言，次犹数百”者，更不可同年而语矣。世人往往震矜于天竺、希腊及西洋史诗之名，而不知吾国亦有此体。外国史诗中宗教哲学之思想，其精深博大，虽远胜于吾国弹词之所言，然止就文体立论，实未有差异。弹词之书，其文词之卑劣者，固不足论。若其佳者，如《再生缘》之文，则在吾国自是长篇七言排律之佳诗。在外国亦与诸长篇史诗，至少同一文体。寅恪四十年前常(疑当为“尝”——编者))读希腊梵文诸史诗原文，颇怪其文体与弹词不异。然当时尚不免拘于俗见，复未能取《再生缘》之书，以供参证，故噤不敢发。荏苒数十年，迟至暮齿，始为之一吐，亦不顾当世及后来通人之讪笑也。

抑更有可论者，中国之文学与其他世界诸国之文学，不同之处甚多，其最特异之点，则为骈词俪语与音韵平仄之配合。就吾国数千年文学史言之，骈俪之文以六朝及赵宋一代为最佳。其原因固甚不易推论，然有一点可以确言，即对偶之文，往往隔为两截，中间思想脉络不能贯通。若为长篇，或非长篇，而一篇之中事理复杂者，其缺点最易显著，骈文之不及散文，最大原因即在于是。

吾国昔日善属文者，常思用古文之法，作骈俪之文。但此种理想能具体实行者，端系乎其人之思想灵活，不为对偶韵律所束缚。六朝及天水一代思想最为自由，故文章亦臻上乘，其骈俪之文遂亦无敌于数千年之间矣。若就六朝长篇骈俪之文言之，当以庾子山《哀江南赋》为第一。若就赵宋四六之文言之，当以汪彦章代皇太后告天下手书（《浮溪集》一三）为第一。此文篇幅虽不甚长，但内容包涵事理既多，而文气仍极通贯。又此文之发言者，乃先朝被废之皇后。以失去政权资格之人，而欲建立继承大统之君主，本非合法，不易立言。但当日女真入汴，既悉数俘虏赵姓君主后妃宗室北去，舍此仅遗之废后外，别无他人，可借以发言，建立继统之君，维系人心，抵御外侮。情事如此，措词极难，而彦章文中"虽举族有北辕之衅，而敷天同左袒之心"两句即足以尽情达旨。至于"汉家之厄十世，宜光武之中兴。献公之子九人，惟重耳之尚在"，古典今事比拟适切，固是佳句。然亦以语意较显，所以特为当时及后世所传诵。职是之故，此文可认为宋四六体中之冠也。庾汪两文之词藻固甚优美，其不可及之处，实在家国兴亡哀痛之情感，于一篇之中，能融化贯彻，而其所以能运用此情感，融化贯通无所阻滞者，又系乎思想之自由灵活。故此等之文，必思想自由灵活之人始得为之。非通常工于骈四俪六，而思想不离于方罫之间者，便能操笔成篇也。今观陈端生《再生缘》第一七卷中自序之文，与《再生缘》续者梁楚生第二十卷中自述之文，两者之高下优劣立见。其所以致此者，鄙意以为楚生之记诵广博，虽或胜于端生，而

端生之思想自由，则远过于楚生。撰述长篇之排律骈体，内容繁杂，如弹词之体者，苟无灵活自由之思想，以运用贯通于其间，则千言万语，尽成堆砌之死句，即有真实情感，亦堕世俗之见矣。不独梁氏如是，其他如邱心如辈，亦莫不如是。《再生缘》一书，在弹词体中，所以独胜者，实由于端生之自由活泼思想，能运用其对偶韵律之词语，有以致之也。故无自由之思想，则无优美之文学，举此一例，可概其余。此易见之真理，世人竟不知之，可谓愚不可及矣。

端生《再生缘》之文如此，则平日之诗文亦非凡俗，可以推见。惜其所著《绘影阁集》，无一字遗传。袁简斋在乾隆时，为最喜标榜闺阁诗词之人，而其所编著之《随园诗话》、《随园女弟子诗》及《同人集》等书，虽载陈句山、陈长生之诗，而绝不及端生一字，岂出于长生之不愿，抑或简斋之不敢，今不能确言。颇疑《再生缘》中，其对句之佳者，如第一七卷首节中“隔墙红杏飞晴雪，映榻高槐覆晚烟”，“午绣倦来还整线，春茶试罢更添泉”之类，即取《绘影阁集》中早年诗句足成。若此推论不误，则是《绘影阁集》尚存一二于天壤间，亦可谓不幸中之幸也。至于绘影阁之取名，自与“绘影绘声”之成语有关，而长生之集名“绘声阁”，即从其姊之集名而来，固不待论。然“绘影”一词，或与其撰著弹词小说，描写人物，“惟妙惟肖”之意有关。又或端生自身亦工绘画，观其于《再生缘》第三卷第十回中，描写孟丽君自画其像一节，生动详尽，乃所以反映己身者耶？……

……

请述寅恪读此书之别感如下：

有清一代，乾隆朝最称承平之世。然陈端生以绝代才华之女子，竟憔悴忧伤而死，身名湮没，百余年后，其事迹几不可考见。江都汪中者，有清中叶极负盛名之文士，而又与端生生值同时者也（汪中生于乾隆九年，卒于乾隆五十九年），作吊马守真文，以寓自伤之意，谓"荣期二乐，幸而为男"[3]（见《述学别录》）。今观端生之遭遇，容甫之言其在当日，信有征矣。然寅恪所感者，则为端生于《再生缘》第一七卷第六五回中，"岂是蚤为今日谶"一语。二十余年前，九一八事变起，寅恪时寓燕郊清华园，曾和陶然亭壁间清光绪时女子所题咏丁香花绝句云：

故国遥山入梦清，江关客感到江亭（沈乙厂先生《海日楼集·陶然亭诗》云："江亭不关江，偏感江关客"）。不须更写丁香句，转怕流莺隔世听。

钟阜徒闻蒋骨青（蒋子文"骨青"事出干宝《搜神记》。今通行本"干"书"青"字多误写，不足据也。）也无人对泣新亭。南朝旧史皆平话，说与赵家庄里听。

诗成数年后，果有芦沟桥之变。流转西南，致丧两目，此数年间，亦颇作诗，以志一时之感触。兹录三首于下：

蒙自南湖作

景物居然似旧京，荷花海子忆升平。桥头鬓影还明灭，楼外笙歌杂醉醒。南渡自应思往事，北归端恐待来生。（寅恪案，十六年前作此诗，句中竟有端生之名，

“岂是蚤为今日谶”耶？噫!）黄河难塞黄金尽，日暮人间几万程。

昆明翠湖书所见

照影桥边驻小车，新妆依约想京华。短围貂褶称腰细，密卷螺云映额斜。赤县尘昏人换世，翠湖春好燕移家。昆明残劫灰飞尽，聊与胡僧话落花。

咏成都华西坝

浅草方场广陌通，小渠高柳思无穷。雷车乍过浮香雾，电笑微闻送远风。酒醉不妨胡舞乱，花羞翻讶汉妆红。谁知万国同欢地，却在山河破碎中。

自是求医万里，乞食多门。务观赵庄之语[4]，竟“蚤为今日谶”矣。求医英伦时作二诗，录之于下：

乙酉冬夜卧病英伦医院，听人读熊式一君著英文小说名《天桥》者，中述光绪戊戌李提摩太上书事。忆壬寅春随先兄师曾等东游日本，遇李教士于上海。教士作华语曰：“君等世家子弟，能东游，甚善。”故诗中及之，非敢以乌衣故事自况也。

沉沉夜漏绝尘哗，听读佉卢[5]百感加。故国华胥[6]犹记梦，旧时王谢早无家。文章瀛海娱衰病，消息神州竞鼓笳。万里乾坤迷去住，词人终古泣天涯。

丙戌春以治目疾无效，将离伦敦返国，暂居江宁，感赋。

金粉南朝是旧游，徐妃半面足风流。苍天已死三千岁，青骨成神二十秋。去国欲枯双目泪，浮家虚说五湖舟。英伦灯火高楼夜，伤别伤春更白头。

又所至感者，则衰病流离，撰文授学，身虽同于赵

庄负鼓之盲翁，事则等于广州弹弦之瞽女。荣启期之乐未解其何乐，汪容甫之幸亦不知其何幸也。偶听读《再生缘》，深感陈端生之身世，因草此文，并赋两诗，附于篇末，后之览者傥亦有感于斯欤？

癸巳秋夜，听读清乾隆时钱唐才女陈端生所著《再生缘》第一七卷第六五回中"惟是此书知者久，浙江一省遍相传。髫年戏笔殊堪笑，反胜那，沦落文章不值钱"之语，及陈文述《西泠闺咏》第一五卷《绘影阁咏家□□》诗"从古才人易沦谪，悔教夫婿觅封侯"之句，感赋二律：

地变天荒总未知，独听凤纸写相思。高楼秋夜灯前泪，异代春闺梦里词。绝世才华偏命薄，戍边离恨更归迟。文章我自甘沦落，不觅封侯但觅诗。

一卷悲吟墨尚新，当时恩怨久成尘。上清自昔伤沦谪，下里何人喻苦辛。彤管声名终寂寂，青丘金鼓又振振（《再生缘》间叙争战事）。论诗我亦弹词体，（寅恪昔年撰《王观堂先生挽词》，述清代光宣以来事，论者比之于七字唱也。）怅望千秋泪湿巾。

[注释]

〔1〕句山：陈兆仑字，号星斋，钱塘人，雍正八年进士，官至通政使，入直上书房，兼尹顺天。京师士大夫奉为文章正宗。——编者

〔2〕紫竹山房：为陈兆仑书斋名。《紫竹山房文集》即陈兆仑文集。——编者

〔3〕"荣期二乐，幸而为男"：荣启期，周时人。隐居穷处，遗物求己。孔子过之，问曰："先生何乐？"答谓：得为人，是一乐，得为男，是二乐。——编者

〔4〕"务观赵庄之语"：陆游字务观，有诗云："斜阳古柳赵家庄，负鼓盲翁正作场。死后是非谁管得？满村听说蔡中郎。"——编者

〔5〕佉卢：原为人名，古之造书（字）者，其书（字）左行，即所谓"佉卢文"，此处借指蟹行之外文。——编者

〔6〕华胥国、华胥梦：《列子·黄帝》："（黄帝）昼寝而梦，游于华胥氏之国……其国无帅长，自然而已；其民无嗜欲，自然而已；不知乐生，不知恶死，故无夭殇；不知亲己，不知疏物，故无爱憎；不知背逆，不知向顺，故无利害。"盖寓言中的理想国也。——编者

（1954年）

（《寒柳堂集》）

第三编 文史互证篇

元白诗笺证稿*

（第四章：艳诗及悼亡诗；

附：读《莺莺传》）

本文小引

——元微之（稹）以绝代之才华，抒写男女生死离别悲欢之情感，其哀艳缠绵，不仅在唐人诗中不可多见，而影响及于后来之文学者尤巨。

——凡士大夫阶级之转移升降，往往与道德标准及社会风习之变迁有关。当新旧蜕嬗之际，新旧道德标准、社会风习常并存杂用。此时之士大夫阶级之人，有贤、不肖、拙、巧之分别，巧诈不肖者善于利用此两种以上不同之标准及习俗，因而往往富贵荣显，身泰名遂；贤者拙者则适与之相反，故常感受苦痛，直至消灭而后已。

——（仕宦、婚姻（爱情）中皆有人性与社会之冲突在。）元微之于仕宦则言（己）性与人忤；于婚姻则不语及者，盖弃寒女婚高门，乃当时社会舆论视为当然，遂不见其性与人之冲突故也。

——吾国文学自来以礼法顾忌之故，不敢多言男女间关系，而于正式男女关系如夫妇者，尤少涉及。元微之特具写小说之繁详天才，故能于写正式男女间关系，亦能抒其情，写其事，缠绵哀感，成古今悼亡诗一体之绝唱。

——《莺莺传》即世称为《会真记》者。“会真”即“会仙”。“真”字在当时即与“仙”字同义。“会真”即遇仙或游仙之谓也。唐代仙（女性）之一名，多用作妖艳妇人或风流放诞之女道士之代称，亦竟有以目娼妓者，而唐代进士贡举习与娼妓有密切关系。由是可以考定莺莺必非出于高门，殆无可疑。而微之明白直叙其对莺莺始乱终弃，绝不少惭，盖因舍弃寒女别婚高门为当日社会所公认之正当行为也。

——唐代贞元、元和时，元白二公亦致力古文，主张复古之健者，当时一般人认为，元和一代文章正宗，应推元白，而非韩柳，与欧宋重修唐书时，其评价迥不相同。

——小说之文宜备众体，是以由小说可见（作者之）史才、诗笔、议论。《莺莺传》中忍情之说，即所谓议论；“会真”等诗，即所谓诗笔；叙述离合悲欢，即所谓史才。《莺莺传》乃唐代小说杰作，与古文运动又实有密切关系。

元氏《长庆集》三十《叙诗·寄乐天书》云：

不幸少有伉俪之悲，抚存感往，成数十诗，取

潘子悼亡为题。又有以干教化者，近世妇人晕淡眉目，绾约头鬟，衣服修广之度及匹配色泽尤剧怪艳，因为艳诗百余首。词有今古，又两体。

寅恪案：今存元氏《长庆集》为不完残本。其第九卷中夜闲至梦成之等诗，皆为悼亡诗，韦縠《才调集》第五卷所录微之诗五十七首，虽非为一人而咏，但所谓艳诗者，大抵在其中也。微之自编诗集，以悼亡诗与艳诗分归两类。其悼亡诗即为元配韦丛而作。其艳诗则多为其少日之情人所谓崔莺莺者而作。微之以绝代之才华，抒写男女生死离别悲欢之情感，其哀艳缠绵，不仅在唐人诗中不可多见，而影响及于后来之文学者尤巨。如《莺莺传》者，初本微之文集中附庸小说，其后竟演变流传成为戏曲中之大国巨制，即是其例。夫此二妇人与微之之关系，既须先后比较观察之，则微之此两类诗，亦不得不相校并论也。

夫此两类诗本为男女夫妇而作。故于（一）当日社会风习道德观念。（二）微之本身及其家族在当日社会中所处之地位。（三）当日风习道德二事影响及于微之之行为者。必先明其梗概，然后始可了解。寅恪前著《读莺莺传》一文，已论及之。此文即附于后幅，虽可取而并观，然为通晓元氏此两类诗，故不惮重复烦悉之讥，仍为总括序论于此，以供读此两类诗者之参考焉。

纵览史乘，凡士大夫阶级之转移升降，往往与道德标准及社会风习之变迁有关。当其新旧蜕嬗之间际，常呈一纷纭综错之情态，即新道德标准与旧道德标准，新

社会风习与旧社会风习并存杂用。各是其是，而互非其非也。斯诚亦事实之无可如何者。虽然，值此道德标准社会风习纷乱变易之时，此转移升降之士大夫阶级之人，有贤不肖拙巧之分别，而其贤者拙者，常感受苦痛，终于消灭而后已。其不肖者巧者，则多享受欢乐，往往富贵荣显，身泰名遂。其故何也？由于善利用或不善利用此两种以上不同之标准及习俗，以应付此环境而已。譬如市肆之中，新旧不同之度量衡并存杂用，则其巧诈不肖之徒，以长大重之度量衡购入，而以短小轻之度量衡售出。其贤而拙者之所为适与之相反。于是两者之得失成败，即决定于是矣。

人生时间约可分为两节，一为中岁以前，一为中岁以后。人生本体之施受于外物者，亦可别为情感及事功之二部。若古代之士大夫阶级，关于社会政治者言之，则中岁以前，情感之部为婚姻。中岁以后，事功之部为仕宦。故白氏《长庆集》一四《和〈梦游春〉诗一百韵序》略云：

> 微之既到江陵，又以《梦游春》七十韵寄予，且题其序曰，"斯言也，不可使不知吾者知，知吾者，亦不可使不知。乐天知吾［者］也，不敢不使吾子知。"故广足下七十韵为一百韵，重为足下陈梦游之中所以甚感者，叙婚仕之际所以至感者。微之微之，予斯文也，尤不可使不知吾者知。幸藏之云尔。

夫婚仕之际，岂独微之一人之所至感，实亦与魏晋

① 元白诗笺证稿(第四章：艳诗及悼亡诗；附：读《莺莺传》)

南北朝以来士大夫阶级之一生得失成败至有关系。而至唐之中叶，即微之乐天所生值之世，此二者已适在蜕变进行之程途中，其不同之新旧道德标准社会风习并存杂用，正不肖者用巧得利，而贤者以拙而失败之时也。故欲明乎微之之所以为不肖为巧为得利成功，无不系于此仕婚之二事。以是欲了解元诗者，依论世知人之旨，固不可不研究微之之仕宦与婚姻问题，而欲明当日士大夫阶级之仕宦与婚姻问题，则不可不知南北朝以来，至唐高宗、武则天时，所发生之统治阶级及社会风习之变动。请略述之，以供论证焉。

南北朝之官有清浊之别，如《隋书》二六《百官志》中所述者，即是其例。至于门族与婚姻之关系，其例至多，不须多举。故士大夫之仕宦苟不得为清望官，婚姻苟不结高门第，则其政治地位，社会阶级，即因之而低降沦落。兹仅引一二事于下，已足资证明也。

《晋书》八四《杨佺期传》云：

自云门户承籍，江表莫比。有以其门第比王珣者犹恚恨。而时人以其晚过江，婚宦失类，每排抑之。恒慷慨切齿，欲因事际，以逞其志。

《南史》三六《江夷传》附敩传云：

中书舍人纪僧真幸于［齐］武帝，稍历军校，容表有士风。谓帝曰，"臣小人，出自本县武吏，邀逢圣时，阶荣至此。为儿婚得荀昭光女，即时无复所

须，唯就陛下乞作士大夫。”帝曰，“由江敩谢瀹。我不得措此意。可自诣之”。僧真承旨诣敩，登榻坐定，敩便命左右曰，“移吾床让客。”僧真丧气而退，告武帝曰，“士大夫故非天子所命。”

据此，可知当时人品地位，实以仕宦婚姻二事为评定之标准。唐代政治社会虽不尽同于前代，但终不免受此种风习之影响。故婚仕之际，仍为士大夫一生成败得失之所关也。

若以仕之一事言之，微之虽云为隋兵部尚书元岩之六世孙，然至其身式微已甚，观其由明经出身一事可证。如康骈《剧谈录》（参《唐语林》六补遗。）略云：

元和中李贺善为歌篇，为韩愈所知，重于缙绅。时元稹年少，以明经擢第，亦工篇什。尝交结于贺，日执贽造门。贺览刺不答。遂入，仆者谓曰，“明经及第，何事看李贺？”稹惭恨而退。

裴廷裕《东观奏记》上（参《新唐书》一八二《李珏传》，《唐语林》三《识鉴类》。）略云：

李珏赵郡赞皇人。早孤，居淮阴，举明经。李绛为华州刺史，一见谓之曰，“日角珠庭，非常人也。当掇进士科，明经碌碌，非子发迹之路。”

《新唐书》一八三《崔彦昭传》（参尉迟偓《中朝故

事》。）云：

彦昭与王凝外昆弟也。凝大中初先显，而彦昭未仕。尝见凝，凝倨不冠带，慢言曰，“不若从明经举。”彦昭为憾。

王定保《摭言》一序进士条云：

其艰难谓之三十老明经，五十少进士。

据此得见唐代当日社会风尚之重进士轻明经。微之年十五以明经擢第，而其后复举制科者，乃改正其由明经出身之途径，正如其弃寒族之双文，而婚高门之韦氏。于仕于婚，皆不惮改辙，以增高其政治社会之地位者也。

又元氏《长庆集》五九《告赠皇祖祖妣》文云：

荫籍騣削，龟绳用稀。我曾我祖，仍世不偶。先尚书盛德大业，屈于郎署。

同集同卷《告赠皇考皇妣》文云：

惟积洎稹，幼遭闵凶，积未成童。稹生八岁，蒙騃孩稚，昧然无识，遗有清白，业无樵苏。先夫人备极劳苦，躬亲养育。截长补败，以御寒冻。质价市米，以给哺旦。依倚舅族，分张外姻。（元氏《长庆集》一一《答姨兄胡灵之见寄五十韵序》云，“九岁

解赋诗，饮酒至斗余乃醉，时方依倚舅族。”）

案白氏《长庆集》六一《河南元公墓志铭》及《新唐书》七五下《宰相世系表》等，微之曾祖延景，岐州参军。祖悱，南顿丞。即告祭文所谓“我曾我祖，仍世不偶”者。父宽，比部郎中，即告祭文所谓“屈于郎署”者（后悱复以罪降虢州别驾，累迁舒王府长史。见元氏《长庆集》五八六《翰妻元氏墓志铭》。）观微之幼年家庭寒苦之情况，其告祭考妣文详述无遗。故微之纵是旧族，亦同化于新兴阶级，即高宗武后以来所拔起之家门，用进士词科以致身通显，由翰林学士而至宰相者。此种社会阶级重词赋而不重经学，（微之虽以明经举，然当日此科记诵字句而已，不足言通经也。）尚才华而不尚礼法，以故唐代进士科，为浮薄放荡之徒所归聚，与倡伎文学殊有关联。观孙棨《北里志》及韩偓《香奁集》，即其例证。宜乎郑覃、李德裕以山东士族礼法家风之立场，欲废其科，而斥其人也。夫进士词科之放佚恣肆，不守礼法，固与社会阶级出身有关。然其任诞纵情，毫无顾忌，则《北里志·序》略云：

自大中皇帝好儒术，特重科第。故进士自此尤盛，旷古无俦。仆马豪华，宴游崇侈。以同年俊少年为两街探花使，鼓扇轻浮，仍岁滋甚。予频随计吏，久寓京华，时亦偷游其中。俄逢丧乱，銮舆巡蜀，崤崡鲸鲵。向来闻见，不复尽记。聊以编次，为太平遗事云。中和甲辰岁孙棨序。

《香奁集·序》略云：

> 自庚辰辛巳之际，迄辛丑庚子之间，所著歌诗，不啻千首。其间以绮丽得意，亦数百篇。往往在士大夫之口，或乐工配入声律，粉墙椒壁，斜行小字，窃咏者不可胜记。大盗入关，缃帙都坠。

寅恪案：孙序作于中和甲辰，即僖宗中和四年。韩序中所谓庚辰辛巳，即懿宗咸通元年及二年，庚子辛丑即僖宗广明元年及中和元年。然则进士科举者之任诞无忌，乃极于懿僖之代。微之生世较早，犹不敢公然无所顾忌。盖其时士大夫阶级山东士族，尚保有一部分残余势力。其道德标准，与词科进士阶级之新社会风气，并存杂用。而工于投机取巧之才人如微之者，乃能利用之也。明乎此，然后可以论微之与韦丛及莺莺之关系焉。

贞元之时，朝廷政治方面，则以藩镇暂能维持均势，德宗方以文治粉饰其苟安之局。民间社会方面，则久经乱离，略得一喘息之会，故亦趋于嬉娱游乐。因此上下相应，成为一种崇尚文词，矜诩风流之风气。《国史补》下云：

> 长安风俗，自贞元侈于游宴。

又杜牧之《感怀》诗（《樊川集》一。）所谓"至于贞元末，风流恣绮靡"者，正是微之少年所遭遇之时代也。微之幼时，依其姊婿陆翰，居于凤翔西北边境荒残

之地。（见元氏《长庆集》三十《诲侄》等书，又白氏《长庆集》四《新乐府·西凉伎》云：“平时安西万里疆，今日边防在凤翔。”之句。）虽驻屯军将，奢僭恬嬉。要之，其一般习俗，仍是朴俭。与中州之名都大邑相较，实有不侔。蒲州为当日之中都河中府，去长安三百二十四里，洛阳五百五十里（见《旧唐书》三九及《新唐书》三九《地理志》等。），为东西两京交通所常经，繁盛殷阗之都会也。微之以甫逾弱冠之岁，出游其地，其所闻见，与昔迥殊，自不能不被诱惑。其所撰《莺莺传》所云：

“内秉坚孤，非礼不可入，以是年二十二，未尝近女色”（寅恪案，通行本《莺莺传》皆作年二十三。兹依王性之《微之年谱》改作二十二。）者，凤翔之诱惑力，不及河中，因得以自持，而以守礼夸诩，欺人之言也。及其遭遇双文以后之沉溺声色，见其前之坚贞，亦不可信。何以言之？姑不必论其始乱终弃之非多情者所为，即于韦丛，其《三遣悲怀》诗之三云：

> 唯将终夜常开眼，报答平生未展眉。

所谓常开眼者，自比鳏鱼，即自誓终鳏之义。其后娶继配裴淑，已违一时情感之语，亦可不论。唯韦氏亡后未久，裴氏未娶以前，已纳妾安氏。元氏《长庆集》五八《葬安氏志》云：

> 始辛卯岁，予友致用悯予愁，为予卜姓而授之。

考成之卒于元和四年七月九日（见《昌黎集》二四《监察御史元君妻京兆韦氏夫人墓志铭》）。所谓辛卯岁者，即元和六年。是韦氏亡后不过二年，微之已纳妾矣。夫唐世士大夫之不可一日无妾媵之侍，乃关于时代之习俗，自不可以今日之标准为苛刻之评论。但微之本人与韦氏情感之关系，决不似其自言之永久笃挚，则可以推知。然则其于韦氏，亦如其于双文，两者俱受一时情感之激动，言行必不能始终相符，则无疑也。又微之自言眷念双文之意，形之于诗者，如《才调集》五《杂思》之四云：

取次花丛懒回顾，半缘修道半缘君。

及白乐天转述其友之事，如《全唐诗》第一六函白居易一五《和〈梦游春〉诗一百韵》云：

存诚期有感，誓志贞无黩。京洛八九春，未曾花里宿。

似微之真能“内秉坚孤，非礼不可入”者，其实唐代德、宪之世，山东旧族之势力尚在，士大夫社会礼法之观念仍存，词科进士放荡风流之行动，犹未为一般舆论所容许，如后来懿、僖之时者，故微之在凤翔之未近女色，乃地为之。而其在京洛之不宿花丛，则时为之。是其自夸守礼多情之语，亦不可信也。抑更推言之，微之之贬江陵，实由忤触权贵阉宦。及其沦谪既久，忽尔变

节，乃竟干谀近幸，致身通显。则其仕宦，亦与婚姻同一无节操之守。惟窥时趋势，以取利自肥耳。兹节录旧史，以资证明。《旧唐书》一六六《元稹传》（《新唐书》一七四《元稹传》略同。）略云：

[元和] 四年，奉使东蜀，劾奏故剑南东川节度使严砺违制擅赋。稹虽举职，而执政有与砺厚者，恶之。使还，令分务东台。河南尹房式为不法事，稹欲追摄，擅令停务。既飞表闻奏，罚式一月俸，仍召稹还京。宿敷水驿，内官刘士元后至，争厅。士元怒，排其户。稹袜而走厅后。士元追之，复以箠击稹，伤面。执政以稹少年后辈，务作威福，贬为江陵府士曹参军。荆南监军崔潭峻甚礼接稹，不以掾吏遇之。长庆初，潭峻归朝，（《新唐书》"归朝"作"方亲幸"。是。）出稹《连昌宫辞》等百余篇奏御，穆宗大悦，由是极承恩顾。中人以潭峻之故，争与稹交，而知枢密魏弘简尤与稹相善。穆宗愈深知重。河东节度使裴度三上疏，言稹与弘简为刎颈之交，谋乱朝政，言甚激讦。穆宗顾中外人情，乃罢稹内职，授工部侍郎。上恩顾未衰，长庆二年拜平章事，诏下之日，朝野无不轻笑之。出稹为同州刺史，改授浙东观察使。[大和] 三年九月，入为尚书左丞。振举纲纪，出郎官颇乖公议者七人。然以稹素无检操，人情不厌服。会宰相王播仓卒而卒，稹大为路岐经营相位。四年正月 [拜] 武昌军节度使，卒于镇。

故观微之一生仕宦之始末，适与其婚姻之关系正复符同。南北朝唐代之社会，以仕婚二事衡量人物。其是非虽可不置论，但今日吾侪取此二事以评定当日士大夫之操守品格，则贤不肖巧拙分别，固极了然也。

虽然，微之绝世之才士也。人品虽不足取，而文采有足多者焉。关于《莺莺传》，寅恪已别撰一文专论其事，故此从略，惟取艳诗及悼亡诸作略诠论之如下。所以先艳诗而后悼亡诸作者，以双文、成之二女与微之本人关系之先后为次序，而更以涉于裴柔之者附焉。至《梦游春》一诗，乃兼涉双文、成之者，故首论之。

元氏《长庆集》五六《唐故工部员外郎杜君墓志铭并序》略云：

> 至若铺陈终始，排比声韵，大或千言，次犹数百。词气豪迈，而风调清深。属对律切，而脱弃凡近。则李［白］尚不能历其藩翰，况堂奥乎？

取此与微之《上令孤楚启》（见《旧唐书》一六六《元稹传》。）所谓“思深语近，韵律调新。属对无差，而风情宛然。”及乐天“或为千言或五百言律诗以相投寄”者相参校，则知元、白《梦游春》诗，实非寻常游戏之偶作，乃心仪浣花草堂之巨制，而为元和体之上乘，且可视作此类诗最佳之代表者也。

微之《梦游春》诗传诵已逾千载。其间自不免有所讹误。兹举一例言之，如“娇娃睡犹怒”之“娇娃”二字，甚难通解。据《尔雅·释畜》云：“短喙，猲獢。”

《全唐诗》第一五函元稹二七《春晓》云：

> 半欲天明半未明。醉闻花气睡闻莺。狌儿（寅恪案，今所见《才调集》诸本俱作娃儿。殷元勋宋邦绥笺注本引《述异记》云，美女曰娃。殊可笑也。）撼起钟声动，二十年前晓寺情。

及《杨太真外传》下（参《酉阳杂俎》前集一《忠志类·天宝末交趾贡龙脑》条及《开元天宝遗事》下。）略云：

> 昔上夏日与亲王棋。贵妃立于局前观之。上数枰子将输。贵妃放康国猧子上局乱之。上大悦。

然则“狌儿”及（似应为“即”——编者）“猧”，“娇娃”即“狝狌”之讹。此种短喙小犬，乃今俗称“哈叭狗”者，原为闺阁中玩品。按之《梦游春》诗中所言情事，实相符合。又“娇娃睡犹怒”句，与上“鹦鹉饥乱鸣”句为对文。即以能言丽羽之慧禽与善怒短喙之小犬，相映成趣。故“娇娃”为“狝狌”之讹写明矣。否则女娃何故睡时犹发怒耶？更有可注意者，双文所服之“夹缬”（详见下文。）及所玩之狌儿，在玄宗时为宫禁珍贵希有之物品，非民间所能窥见。今则社会地位如双文者，在贞元间亦得畜用之。唐代文化之流布，与时代先后及社会阶层之关系，于此可见一斑矣。其余详见论乐天《新乐府·牡丹芳》篇。兹不多及。

《梦游春》诗（《才调集》五。）中所述莺莺之妆束，如：

丛梳百叶髻，（原注云：时势头。）金蹙重台履。（原注云：踏殿样。）纰软钿头裙，（原注云：瑟瑟色。）玲珑合欢裤。（原注云：夹缬名。）鲜妍脂粉薄，暗淡衣裳故。

而《全唐诗》第一六函白居易一五乐天和之云：

风流薄梳洗，时世宽妆束。袖软异文绫，裾轻单丝縠。裙腰银线压，梳掌金筐蹙。带缬紫蒲萄，袴花红石竹。

及《才调集》一白居易诗：江南喜逢萧九彻，因话长安旧游，戏赠五十韵，其中摹写贞元间京师妇人妆饰诸句云：

时世高梳髻，风流澹作妆。戴花红石竹，帔晕紫槟榔。鬓动悬蝉翼，钗垂小凤行。拂胸轻粉絮，煖手小香囊。

乃有时代性及写实性者，非同后人艳体诗之泛描，斯即前引微之《叙诗寄乐天书》所谓“近世妇人晕淡眉目，绾约头鬓，衣服修广之度及匹配色泽，尤剧怪艳”者。又白氏《长庆集》二《〈和答诗〉序》云：

> 顷在科试间，常与足下同笔砚。每下笔时，辄相顾语。患其意太切，而理太周。故理太周，则辞繁。意太切，则言激。然与足下为文，所长在于此，所病亦在于此。足下来序，果有辞犯文繁之说。今仆所和者，犹前病也。待与足下相见日，各引所作，稍删其繁而晦其义焉。

夫长于用繁琐之词，描写某一时代人物妆饰，正是小说能手。后世小说，凡叙一重要人物出现时，必详述其服妆，亦犹斯义也。原注所云，实贞元年间之时世妆。足见微之观察精密，记忆确切。若取与白香山《新乐府·上阳人》中所写之“天宝末年时世妆”之“小头鞋履窄衣裳，青黛点眉眉细长”者，固自不侔。即时世妆中所写“元和妆梳”之“腮不施朱面无粉，乌膏注唇唇似泥。双眉画作八字低。”“圆鬟无鬓椎髻样，斜红不晕赭面状”者，亦仍有别。然则即此元白数句诗，亦可作社会风俗史料读也。

又“时势头”者，《才调集》五微之《有所教》诗云：

> 人人总解争时势，都大须看各自宜。

则时势者，即今日时髦之义，乃当日习用之语。但“时势头”则专指贞元末流行之一种时式头样也。

又“重台履”者，取义于重台花瓣，此处则专指莲花而言，如李德裕《会昌一品集·别集》一有《重台芙蓉赋》，芙蓉即莲花也。《国史补》下《苏州进藕》条云：

近多重台荷花，荷花上复生一花。

故取作履样之名，与潘妃步步生莲花之典相关，更为适合也。

又《唐语林》四《贤媛篇》引《因话录》云：

玄宗柳婕妤，有才学，上甚重之。婕妤妹适赵氏，性巧慧，因使工镂板为杂花象之，而为夹缬。因婕妤生日，献王皇后一匹。上见而赏之，因敕宫中依样制之。当时甚秘，后渐出，遍于天下，乃为至贱所服。

寅恪案：双文在贞元时，亦服夹缬袴。可征此种著品已流行一世，虽贱者亦得服之矣。

又《梦游春》诗中先后述双文、成之二女事，微之既云：

觉来八九年，不向花回顾。

及：

近作梦仙诗，（此指《才调集》五《全唐诗》第一五函元稹二七《梦昔时》诗言。）亦知劳肺腑。一梦何足云，良时事婚娶。

及：

虽云觉梦殊，同是终难驻。

而乐天亦云：

心惊睡易觉，梦断魂难续。

是俱以双文之因缘为梦幻不真，殊无足道。其所谓“存诚”“誓志”，亦徒虚言耳。故乐天和句云：

韦门女清贵，裴氏甥贤淑。

及：

刘阮心渐忘，潘杨意方睦。

乃真实语也。微之所以弃双文而娶成之，及乐天、公垂诸人之所以不以其事为非，正当时社会舆论道德之所容许，已于拙著《读莺莺传》详论之。兹所欲言者，则微之当日贞元元和间社会，其进士词科之人，犹不敢如后来咸通广明之放荡无忌，尽决藩篱。此所以“不向花回顾”及“未曾花里宿”者也。但微之因当时社会一部分尚沿袭北朝以来重门第婚姻之旧风，故亦利用之，而乐于去旧就新，名实兼得。然则微之乘此社会不同之道德标准及习俗并存杂用之时，自私自利。综其一生行迹，巧宦固不待言，而巧婚尤为可恶也。岂其多情哉？实多诈而已矣。

复次，其最言之无忌惮，且为与双文关系之实录者，莫如《才调集》五所录之《古决绝词》，（参《全唐诗》第一五函元稹二七）。其一云：

春风撩乱百劳语，况是此时抛去时。握手苦相问，竟不言后期。君情既决绝，妾意亦参差。借如死生别，安得长苦悲。

据此，双文非负微之，微之实先负之，而微之所以敢言之无忌惮者，当时社会不以弃绝此类妇人如双文者为非，所谓“一梦何足云”者也。

其二云：

矧桃李之当春，竞众人而攀折。我自顾悠悠而若云，（《云溪友议》下《艳阳词》条，引微之赠裴氏诗云．“嫁得浮云婿，相随即是家。”微之一生对于男女关系之观念，无论何人，终不改易其悠悠若云之意也，噫。）又安能保君皑皑（《全唐诗》作皑皑。）之如雪。

又云：

幸它人之（《全唐诗》之字下多既字）不我先，又安能后（《全唐诗》作使）它人之（《全唐诗》之字下多终字）不我夺。已焉哉，织女别黄姑。一年一度暂相见，彼此隔河何事无。

呜呼，微之之薄情多疑，无待论矣。然读者于此诗，可以决定莺莺在当日社会上之地位，微之之所以敢始乱而终弃之者，可以了然矣。

其三云：

一去又一年，一年何可彻。有此迢递期，不如死生别。天公㑹是妬相怜，何不便教相决绝。

观于此诗，则知微之所以弃双文，盖筹之熟思之精矣。然此可以知微之之为忍人，及至有心计之人也。其后来巧宦热中，位至将相，以富贵终其身，岂偶然哉。

复次，微之《梦游春》自传之诗，与近日研究《红楼梦》之“微言大义”派所言者，有可参证者焉。昔王静安先生论《红楼梦》，其释“秉风情，擅月貌，便是败家的根本。”意谓风情月貌为天性所赋，而终不能不败家者，乃人性与社会之冲突。其旨与西土亚历斯多德之论悲剧，及卢梭之第雄论文暗合。其实微之之为人，乃合甄贾宝玉于一人。其婚姻则同于贾，而仕宦则符于甄。观《梦游春》诗自述其仕宦云：

宠荣非不早，邅回亦云屡。直气在膏肓，氛氲日沉痼。不言意不快，快意言多忤。忤诚人所贼，性亦天之付。乍可沉为香，不能浮作瓠。

是亦谓己之生性与社会冲突，终致邅回而不自悔。推类而言，以仕例婚，则委弃寒女，缔姻高门。虽缱绻故

欢，形诸吟咏，然卒不能不始乱终弃者，社会环境，实有以助成之。是亦人性与社会之冲突也。惟微之于仕则言性与人忤，而于婚则不语及者，盖弃寒女婚高门，乃当时社会道德舆论之所容许，而视为当然之事，遂不见其性与人之冲突故也。吾国小说之言男女爱情生死离合，与社会之关系，要不出微之此诗范围，因并附论之于此，或者可供好事者之研讨耶？

《才调集》五所录微之艳诗中如《恨妆成》云：

> 晓日穿隙明，开帷理妆点。傅粉贵重重，施朱怜冉冉。柔鬟背额垂，丛鬓随钗敛。凝翠晕蛾眉，轻红拂花脸。满头行小梳，当面施圆靥。最恨落花时，妆成犹披掩。

《离思》六首之二云：

> 自爱残妆晓镜中，镮钗慢篸绿丝丛。须臾日射燕脂颊，一朵红酥旋欲融。

及其三云：

> 红罗著压逐时新，吉了花纱嫩曲尘。第一莫嫌材地弱，些些纰缦最宜人。

又《有所教》云：

> 莫画长眉画短眉，斜红伤竖莫伤垂。（寅恪案，此两句乃当日时势妆，即时世妆之教条也。）人人总解争时势，都大须看各自宜。

皆微之描写其所谓“近世妇人晕淡眉目，绾约头鬟。衣服修广之度及匹配色泽，尤剧怪艳”者也。至《恨妆成》所谓“轻红拂花脸”及《有所教》所谓“斜红伤竖莫伤垂”者，与元和时世妆之“斜红不晕赭面（赭面即吐蕃。见《新乐府》章《时世妆》篇。）状”者不同，而《有所教》所谓短眉，复较天宝宫人之细画长眉者有异矣。“人人总解争时势”者，人人虽争为入时之化妆，然非有双文之姿态，则不相宜也。然则微之能言个性适宜之旨，亦美术化妆之能手，言情小说之名家。“元才子”之称，足以当之无愧也。

复次，乐天《和〈梦游春〉》诗结句云：

> 法句与心王，期君日三复。

自注云：

> 微之常以《法句》及《心王头陀经》相示，故申言以卒其志也。

寅恪案：白氏《长庆集》二和答诗《思归乐》云：

> 心付头陀经。

即此诗自注所谓《心王头陀经》者也。寅恪少读乐天此诗，遍检佛藏，不见所谓《心王头陀经》者，颇以为恨。近岁始见伦敦博物院藏斯坦因号二四七四，《佛为心王菩萨说投陀经》卷上，五阴山室寺惠辨禅师注残本，（《大正续藏》二八八六号）乃一至浅俗之书，为中土所伪造者。至于《法句经》，亦非吾国古来相传旧译之本，乃别是一书，即伦敦博物院藏斯坦因号二〇二一《佛说法句经》，（又中村不折藏敦煌写本，《大正续藏》二九〇一号）及巴黎国民图书馆藏伯希和号二三二五《法句经疏》（《大正续藏》二九〇二号），此书亦是浅俗伪造之经。夫元白二公自许禅梵之学，叮咛反复于此二经。今日得见此二书，其浅陋鄙俚如此，则二公之佛学造诣，可以推知矣。

吾国文学，自来以礼法顾忌之故，不敢多言男女间关系，而于正式男女关系如夫妇者，尤少涉及。盖闺房燕昵之情意，家庭米盐之琐屑，大抵不列载于篇章，惟以笼统之词，概括言之而已。此后来沈三白《浮生六记》之《闺房记乐》，所以为例外创作，然其时代已距今较近矣。

微之天才也。文笔极详繁切至之能事。既能于非正式男女间关系如与莺莺之因缘，详尽言之于《会真》诗传，则亦可推之于正式男女间关系如韦氏者，抒其情，写其事，缠绵哀感，遂成古今悼亡诗一体之绝唱。实由其特具写小说之繁详天才所致，殊非偶然也。

论艳体诗竟，请论悼亡诗。

今本元氏《长庆集》九第一首《夜闲》题下注云：

此后并悼亡。

考程大昌《演繁露》六云：

元稹集十三《听庾及之弹（乌夜啼引）》云云。

程氏所见元集卷帙，虽与今本次第不同，然实与宋建本符合（详见涵芬楼影印明本后所附校文）。

南宋乾道四年洪适重刊北宋宣和六年刘麟编辑之六十卷本跋云：

今之所编，又律吕乖次。惜矣，旧规之不能存也。

《新唐书》六十《艺文志·别集类》所著元氏《长庆集》一百卷，又小集十卷，传至宋代，亡佚已多。故韦縠《才调集》五所收微之诗，俱在六十卷本外也。今日本内阁文库所藏元氏《长庆集》仅有残叶，不知如何，亦未能取校。但详绎今本第九卷内诸诗所言节候景物，似亦与微之当日所赋之年月先后颇相符合，谅此卷诸作，犹存旧规。此点殊为重要，盖与解释疑滞有关故也。

如此卷第一首《夜闲》云：

秋月满床明。

第二首《感小株夜合》云：

不分秋同尽，深嗟小便衰。伤心落残叶，犹识合昏期。

第三首《醉醒》不涉节候景物，未能有所论断。第四首《追昔游》云：

再来门馆唯相吊，风落秋池红叶多。

皆秋季景物也。《昌黎集》贰肆《监察御史元君妻京兆韦氏夫人墓志铭》云：

[夫人]以元和四年七月九日卒。

知此数诗，皆韦氏新逝后，即元和四年秋季所作也。又第五首《空屋》题（原注云：十月十四日夜）云：

朝从空屋里，骑马入空台。尽日推闲事，还归空屋来。月明穿暗隙，灯烬落残灰。更想咸阳道，魂车昨夜回。

白氏《长庆集》一四《感元九悼亡》诗，因为代答三首之二《答骑马人空台》云：

君入空台去，朝往暮还来。我入泉台去，泉门无复开，鳏夫仍系职，稚女未胜哀。寂寞咸阳道，家人覆墓回。

昌黎《韦氏墓志》云：

其年（元和四年）十月十三日葬咸阳，从先舅姑兆。

故微之于元和四年十月十四日夜赋诗云："更想咸阳道，魂车昨夜回"也。白乐天代答诗云：

鳏夫仍系职。

又云：

家人覆墓回。

微之《琵琶歌》（元氏《长庆集》二六）云：

去年御史留东台，公私蹙促颜不开。

可知韦氏之葬于咸阳，微之尚在洛阳，为职务羁绊，未能躬往，仅遣家人营葬也。

其第六首为《初寒夜寄子蒙》。其第七首《城外回谢子蒙见谕》有句云：

寒烟半床影，烬火满庭灰。

第八首《谕子蒙》及第九第十第十一《三遣悲怀》三

首，俱无专言季候景物之句，不易推定其作成之时日。

而第十二首《旅眠》云：

夜眠兼客坐，同在火炉床。

及第十三首《除夜》云：

忆昔岁除夜，见君花烛前。今宵祝文上，重叠叙新年。闲处低声哭，空堂背月眠。伤心小男女，撩乱火堆边。

则皆微之于元和四年所作之悼亡诗也。

其第十四首《感梦》云：

行吟坐叹知何极，影绝魂销动隔年。今夜商山馆中梦，分明同在后堂前。

案元氏《长庆集》一九《桐花诗·序》略云：

元和五年予贬掾江陵，三月二十四日宿曾峰馆。山月晓时，见桐花满地，因有八韵寄白翰林诗。及今六年，诏许西归，感念前事，因题旧诗，仍赋桐孙诗一绝。又不知几何年，复来商山道中，元和十年正月题。

故此诗为元和五年三月贬江陵道中所作。

其第十五首《合衣寝》，第十六首《竹簟》，第十七首《听庾及之弹〈乌夜啼引〉》，第十八首《梦井》，第十九首第二十首第二十一首《江陵三梦》三首，第二十二首《张旧蚊幬》，第二十三首《独夜伤怀赠呈张侍御》，疑皆微之在江陵所作。其第二十四至第三十一《六年春遣怀》六首，则元和六年在江陵所作。其第三十二首《答友封见赠》，疑亦此时所作。至第三十三首《梦成之》云：

烛暗船风独梦惊，梦君频问向南行。觉来不语到明坐，一夜洞庭湖水声。

则疑是元和九年春之作。何以言之，元氏《长庆集》一八《卢头陀诗·序》云：

元和九年张中丞（正甫）领潭之岁，予拜张于潭。

同集二六《何满子歌》云：

我来湖外拜君侯，正值灰飞仲春琯。

盖微之于役潭州，故有“船风”“南行”及“洞庭湖水”之语也。

以上所列元氏《长庆集》第九卷悼亡诗中有关韦氏之作，共三十三首。就其年月先后之可考知者言之，似其排编之次第与作成之先后均甚相符，此可注意者也。夫微之悼亡诗中其最为世所传诵者，莫若《三遣悲怀》之

七律三首。寅恪昔年读其第一首“今日俸钱过十万”之句，而不得其解，因妄有考辨。由今观之，所言实多谬误（见一九三六年《清华学报》拙著《元微之〈遣悲怀诗〉之原题及其次序》）。然今日亦未能别具胜解，故守“不知为不知”之训，姑阙疑以俟再考。

复次，取微之悼亡诗中所写之成之，与其艳体诗中所写之双文相比较，则知成之为治家之贤妇，而双文乃绝艺之才女，其《莺莺传》云：

> 崔氏甚工刀札，善属文。求索再三，终不可见。往往张生自以文挑，亦不甚睹览。

虽传中所载双文之一书二诗，或不免经微之之修改，但以辞旨观之，必出女子之手，微之不能尽为代作，故所言却可信也。其于成之，则元氏《长庆集》六《六年春遣怀》八首之二云：

> 检得旧书三四纸，高低阔狭粗成行。

可知成之非工刀札善属文者。故白氏《长庆集》六一《河南元公墓志铭》亦止云“前夫人韦氏懿淑有闻”而已。即善于谀墓之韩退之，其《昌黎集》二四《成之墓志铭》，但夸韦氏姻族门第之盛，而不及其长于文艺，成之为人，从可知矣。又元氏《长庆集》九《听庾及之弹〈乌夜啼引〉》云：

四五年前作拾遗，谏书不密丞相知。谪官诏下吏驱遣，身作囚拘妻在远。归来相见泪如珠，唯说闲宵长拜乌。今君到舍是乌力，妆点乌盘邀女巫。

夫拜乌迷信，固当时风俗，但成之如此，实不能免世俗妇女之讥。观元氏《长庆集》一《大觜乌》诗，极论巫假乌以惑人之害，则微之本亦深鄙痛恶此迷信。其不言韦氏之才识，以默证法推之，韦氏殆一寻常妇女，非双文之高才绝艳可比，自无疑义也。惟其如是，凡微之关于韦氏悼亡之诗，皆只述其安贫治家之事，而不旁涉其他。专就贫贱夫妻实写，而无溢美之词，所以情文并佳，遂成千古之名著。非微之之天才卓越，善于属文，断难臻此也。若更取其继配裴氏，以较韦氏，则裴氏稍知文墨，如元氏《长庆集》一二《酬乐天东南行诗一百韵·序》云：

通之人莫知言诗者，唯妻淑在旁，知状。

盖语外之意，裴柔之亦可与言诗也。而范摅《云溪友议》下《艳阳词》条亦载微之于出镇武昌时曾与柔之相为赠答，亦是一证。至范氏又以为韦裴二夫人俱有才思，则未可尽信。

又乐天于微之墓志铭虽亦云：

今夫人河东裴氏，贤明有礼，有辅佐君子之劳，封河东郡君。

而元氏《长庆集》二二《初除浙东妻有阻色因以四韵晓之》云：

嫁时五月归巴地，今日双旌上越州。兴庆首行千命妇，（自注云：予在中书日，妻以郡君朝太后于兴庆宫，猥为班首。）会稽旁带六诸侯。海楼翡翠闲相逐，镜水鸳鸯暖共游。我有主恩羞未报，君于此外更何求。

案微之此诗，词虽美而情可鄙，夫不乐去近甸而就遐藩，固亦人情之恒态，何足深责。而裴氏之渴慕虚荣，似不及韦氏之能安守贫贱，自可据此推知。然则微之为成之所作悼亡诸诗，所以特为佳作者，直以韦氏之不好虚荣，微之之尚未富贵。贫贱夫妻，关系纯洁。因能措意遣词，悉为真实之故。夫唯真实，遂造诣独绝欤？

附：读《莺莺传》

《太平广记》四八八《杂传记类》载有元稹《莺莺传》，即世称为《会真记》者也。《会真记》之名由于传中张生所赋及元稹所续之《会真》诗。其实"会真"一名词，亦当时习用之语。今《道藏》夜字号有唐元和十年进士洪州施肩吾（字希圣）《西山群仙会真记》五卷，李竦所编（又有《会真集》五卷，超然子王志昌撰）。姚鼐以为书中引海蟾子刘操，而操乃辽燕山人，故其书当是金元间道流依托为之者（见所撰《四库书目提要》）。鄙意则谓其书本非肩吾自编，其中杂有后人依托之处，固

不足怪，但其书实无甚可观，因亦不欲多论。兹所欲言者，仅为“会真”之名究是何义一端而已。庄子称关尹老聃为博大真人（《天下篇》语）。后来因有《真诰》《真经》诸名，故真字即与仙字同义，而“会真”即遇仙或游仙之谓也。又六朝人已侈谈仙女杜兰香萼绿华之世缘，流传至于唐代，仙（女性）之一名，遂多用作妖艳妇人，或风流放诞之女道士之代称，亦竟有以之目倡伎者。其例证不遑悉举，即就《全唐诗》一八所收施肩吾诗言之，如《及第后夜访月仙子》云：

自喜寻幽夜，新当及第年。还将天上桂，来访月□仙。

及《赠仙子》云：

欲令雪貌带红芳，更取金瓶泻玉浆。凤管鹤声来未足，懒眠秋月忆萧郎。

即是一例。而唐代进士贡举与倡伎之密切关系，观孙棨《北里志》及韩偓《香奁集》之类，又可证知。（致尧自序中“大盗入关”之语，实指黄巢破长安而言，非谓朱全忠也。震钧所编之年谱殊误，寅恪别有辨证，兹不赘论。）然则仙（女性）字在唐人美文学中之涵义及“会真”二字之界说，既得确定，于是《莺莺传》中之莺莺，究为当时社会中何等人物，及微之所以敢作此文自叙之主旨，与夫后人所持解释之妄谬，皆可因以一一考

实辨明矣。

赵德麟《侯鲭录》五载《王性之辨传奇莺莺事》略云：

清源庄季裕为仆言，友人杨阜公尝得微之所作姨母郑氏墓志云，其既丧夫，遭军乱，微之为保护其家备至。则所谓传奇者，盖微之自叙，特假他姓以自避耳。仆退而考微之《长庆集》，不见所谓郑氏志文。岂仆家所收未完，或别有他本尔。又微之作陆氏姊志云，“予外祖父授睦州刺史郑济”。白乐天作微之母郑夫人志，亦言郑济女。而唐《崔氏谱》，永宁尉鹏亦娶郑济女。则莺莺者，乃崔鹏之女，于微之为中表。正传奇所谓郑氏为异派之从母者也。可验决为微之无疑。然必更以张生者，岂元与张受命姓氏本同所自出耶？(原注云：张姓出黄帝之后，元姓亦然。后为拓跋氏。后魏有国，改号元氏。)

寅恪案：《莺莺传》为微之自叙之作，其所谓张生即微之之化名，此固无可疑。然微之之所以更为张姓，则殊不易解。《新唐书》一二五《张说传》云：

（武）后尝问，诸儒言氏族皆本炎黄之裔，则上古乃无百姓乎？

武后之语颇为幽默。夫后世氏族之托始于黄帝者亦多矣。元氏之易为张氏，若仅以同出黄帝之故，则可改之

姓甚众，不知微之何以必有取于张氏也。故王性之说之不可通，无俟详辨。鄙意微之文中男女主人之姓氏，皆仍用前人著述之旧贯。此为会真之事，故袭取微之以前最流行之“会真”类小说，即张文成《游仙窟》中男女主人之旧称。如后来剧曲中王魁梅香，小说张千李万之比。此本古今文学中之常例也。夫《游仙窟》之作者张文成，自谓奉使河源，于积石山窟得遇崔十娘等。其故事之演成，实取材于博望侯旧事，故文成不可改易其真姓。且《游仙窟》之书，乃直述本身事实之作。如：“下官答曰，前被宾贡，已入甲科。后属搜扬，又蒙高第。奉勅授关内道小县尉。”（寅恪案，即指宁州襄乐尉而言。）等语，即是其例。但崔十娘等则非真姓，而其所以假托为崔者，盖由崔氏为北朝隋唐之第一高门。故崔娘之称，实与其他文学作品所谓萧娘者相同。不过一属江左高门，一是山东甲族。南北之地域虽殊，其为社会上贵妇人之泛称，则无少异也。又杨巨源咏元微之“会真”事诗（《全唐诗》第一二函杨巨源《崔娘诗》，当即从《莺莺传》录出）云：

清润潘郎玉不如，中庭蕙草雪消初。风流才子多春思，肠断萧娘一纸书。

杨诗之所谓萧娘，即指元传之崔女，两者俱是使用典故也。倘泥执元传之崔姓，而穿凿搜寻一崔姓之妇人以实之，则与拘持杨诗之萧姓，以为真是兰陵之贵女者，岂非同一可笑之事耶？（莺莺虽非真名，然其真名为复字，则可断言。鄙意唐代女子颇有以“九九”为名者。如

《才调集》五及《全唐诗》第一五函元稹二七诗中有《代九九》一题，即是其例。“九九”二字之古音与莺鸟鸣声相近，又为复字，故微之取之，以暗指其情人，自是可能之事。惜未得确证，姑妄言之，附识于此，以博通人之一笑也。）

又观于微之自叙此段因缘之别一诗，即《才调集》五《梦游春》云：

昔岁梦游春，梦游何所遇。梦入深洞中，果遂平生趣。清冷浅漫流，画舫兰篙渡。过尽万株桃，盘旋竹林路。

及白乐天和此诗（白氏《长庆集》一四）云：

昔君梦游春，梦游仙山曲。恍若有所遇，似惬平生欲。因寻菖蒲水，渐入桃花谷。

则似与张文成所写游仙窟之窟及其桃李涧之桃亦有冥会之处。盖微之袭用文成旧本，以作传文，固乐天之所谂知者也，然则世人搜求崔氏家谱以求合，伪造郑氏墓志以证妄，不仅痴人说梦为可怜，抑且好事欺人为可恶矣。

夫莺莺虽不姓崔，或者真如传文所言乃郑氏之所出，而微之异派从母之女耶？据白氏《长庆集》二五《唐河南元府君夫人荥阳郑氏（即微之之母）墓志铭》略云：

夫人父讳济，睦州刺史，夫人睦州次女也。其出范阳卢氏。天下有五甲姓，荥阳郑氏居其一。郑之勋德官

爵有国史在，郑之源流婚媾有家牒在。

夫谀墓之文纵有溢美，而微之母氏出于士族，自应可信。然微之《梦游春》诗叙其与莺莺一段姻缘有："我到看花时，但作怀仙句（此指《才调集》五《全唐诗》第一五函元稹二七《杂忆五首》诗言）。浮生转经历，道性尤坚固。近作梦仙诗，（寅恪案，此指《才调集》五《全唐诗》第一五函元稹二七《梦昔时》诗言。所谓仙者，其定义必如上文所言乃妖冶之妇人，非高门之庄女可知也。）亦知劳肺腑。一梦何足云，良时事婚娶。"之语。白乐天和此诗其序亦云：

重为足下陈梦游之中所以甚感者，叙婚仕之际所以至感者。

其诗复略云：

心惊睡易觉，梦断魂难续。鸾歌不重闻，凤兆从兹卜。韦门女清贵，裴氏甥贤淑。

又《韩昌黎集》二四《监察御史元君妻京兆韦氏夫人（即微之元配）墓志铭》略云：

仆射［韦夏卿］娶裴氏皋女，皋父宰相耀卿。夫人于仆射为季女，爱之，选婿得今御史河南元稹。

铭曰：

诗歌硕人，爰叙宗亲。女子之事，有以荣身。夫人之先，累公累卿。有赫外祖，相我唐明。

据元白之诗意，俱以一梦取譬于莺莺之因缘，而视为不足道。复观昌黎之志文，盛夸韦氏姻族之显赫，益可见韦丛与莺莺之差别，在社会地位门第高下而已。然则莺莺所出必非高门，实无可疑也。唐世倡伎往往谬托高门，如《太平广记》四八七《杂传记类》蒋防所撰《霍小玉传》略云：

大历中陇西李生名益，以进士擢第。其明年拔萃，俟试于天官。夏六月至长安，每自矜风调，思得佳偶，博求名妓，久而未谐。长安有媒鲍十一娘至曰：有一仙人（寅恪案，此即唐代社会之所谓仙人也。）谪在下界。生问其名居，鲍具说曰，故霍王小女，字小玉，王甚爱之。母曰净持，即王之宠婢也。王之初薨，诸弟兄以其出自贱庶，不甚收录。因分与资财，遣居于外，易姓为郑氏。

及范摅《云溪友议》上《舞娥异》条（参《唐语林》四《豪爽类》）略云：

李八座翱潭州席上有舞柘枝者，匪疾而颜色忧悴。诘其事，乃故苏台韦中丞爱姬所生之女也（原注，夏卿之胤，正卿之侄。寅恪案，微之妻父韦夏卿事迹可参《吕和叔文集》六《韦公神道碑》，而两

唐书韦夏卿本传俱不甚详也。考韦夏卿卒于元和元年，李翱之为湖南观察使在大和七八年，相去二十八九年，即使此人真为夏卿之遗腹女，其年当近三十矣。岂唐代亦多如是之老大舞女耶？可发一笑）。亚相［李翱］曰，吾与韦族其姻旧矣。遂于宾榻中选士而嫁之也。

皆是其例。盖当日之人姑妄言之，亦姑妄听之。并非郑重视之，以为实有其事也。

若莺莺果出高门甲族，则微之无事更婚韦氏。惟其非名家之女，舍之而别娶，乃可见谅于时人。盖唐代社会承南北朝之旧俗，通以二事评量人品之高下。此二事，一曰婚，二曰宦。凡婚而不娶名家女，与仕而不由清望官，俱为社会所不齿。此类例证甚众，且为治史者所习知，故兹不具论。但明乎此，则微之所以作《莺莺传》，直叙其自身始乱终弃之事迹，绝不为之少惭，或略讳者，即职是故也。其友人杨巨源、李绅、白居易亦知之，而不以为非者，舍弃寒女，而别婚高门，当日社会所公认之正当行为也。否则微之为极热中巧宦之人，值其初具羽毛，欲以直声升朝之际，岂肯作此贻人口实之文，广为流播，以自阻其进取之路哉？

复次，此传之文词亦有可略言者，即唐代贞元元和时小说之创造，实与古文运动有密切关系是也。其关于韩退之者，已别有论证，兹不重及。其实当时致力古文，而思有所变革者，并不限于昌黎一派。元白二公，亦当日主张复古之健者。不过宗尚稍不同，影响亦因之有别，

后来遂湮没不显耳。

《旧唐书》一六六《元稹白居易合传论》略云：

> 史臣曰，国初开文馆，高宗礼茂才。虞许擅价于前，苏李驰声于后。或位升台鼎，学际天人，润色之文，咸布编集。然而向古者，伤于太僻。徇华者，或至不经。龌龊者，局于宫商。放纵者，流于郑卫。若品调律度，扬榷古今，贤不肖皆赏其文，未如元白之盛也。昔建安才子，始定霸于曹刘。永明辞宗，先让功于沈谢。元和主盟，微之乐天而已。臣观元之制策，白之奏议，极文章之壸奥，尽治乱之根荄。
>
> 赞曰，文章新体，建安永明。沈谢既往，元白挺生。

寅恪案：《旧唐书》之议论，乃代表通常意见。观于韩愈，虽受裴度之知赏，而退之之文转不能满晋公之意（见《唐文粹》八四裴度寄李翱书）。及《旧唐书》一六〇《韩愈传》，于其为文，颇有贬词者，其故可推知矣。是以在当时一般人心目中，元和一代文章正宗，应推元白，而非韩柳。与欧宋重修唐书时，其评价迥不相同也。

又元氏《长庆集》四十《制诰·序》云：

> 元和十五年余始以祠部郎中知制诰，初约束不暇及。后累月辄以古道干丞相，丞相信然之。又明年召入禁林，专掌内命。上好文，一日从容议及此。上曰，通事舍人不知书，便其宜，宣赞之外无不可。

自是司言之臣，皆得追用古道，不从中覆。然而余所宣行者，文不能自足其意，率皆浅近，无以变例，追而序之，盖所以表明天子之复古，而张后来者之趣向耳。

《全唐诗》第一六函白居易二三（汪立名本《白香山诗后集》六。），微之整集旧诗及文笔为百轴，以七言长句酬乐天，乐天次韵酬之。余思未尽，加为六韵诗。云：

制从长庆词高古。

自注云：

微之长庆初知制诰，文格高古。始变俗体，继者效之也。

寅恪案：今白氏《长庆集》中书制诰有“旧体”“新体”之分别。其所谓“新体”，即微之所主张，而[乐]天所从同之复古改良公式文字新体也。

《唐摭言》五《切磋》条略云：

韩文公著《毛颖传》，好博簺之戏。张水部以书劝之曰，“比见执事多尚驳杂无实之说，使人陈之于前以为欢。此有累于令德。”

《毛颖传》者，昌黎摹拟《史记》之文，盖以古文试

作小说，而未能甚成功者也。微之《莺莺传》，则似摹拟《左传》，亦以古文试作小说，而真能成功者也。盖《莺莺传》乃自叙之文，有真情实事。《毛颖传》则纯为游戏之笔，其感人之程度本应有别。夫小说宜详，韩作过简。《毛颖传》之不及《莺莺传》，此亦为一主因。观《昌黎集》中尚别有一篇以古文作小说而成功之绝妙文字，即《石鼎联句诗·序》。(《昌黎集》二一)。朱子《韩文考异》六论此篇云：

> 今按方本简严，诸本重复。然简严者，似于事理有所未尽，而重复者，乃能见其曲折之详。

白氏《长庆集》二《和答诗·序》云：

> 顷者在科试间常与足下（微之）同笔砚。每下笔时，辄相顾语，患其意太切，而理太周。故理太周则辞繁，意太切则言激。然与足下为文，所长在于此，所病亦在于此。足下来序果有词犯文繁之说。今仆所和者，犹前病也。待与足下相见日，各引所作，稍删其繁而晦其义焉。

据此，微之之文繁，则作小说正用其所长，宜其优出退之之上也。

唐代古文运动巨子，虽以古文试作小说，而能成功，然公式文字，六朝以降，本以骈体为正宗。西魏北周之时，曾一度复古，旋即废除。在昌黎平生著作中，《平淮

西碑》文（《昌黎集》三十。）乃一篇极意写成之古文体公式文字，诚可称勇敢之改革，然此文终遭废弃。夫段墨卿之改作，（《唐文粹》五九。）其文学价值较原作如何及韩文所以磨易之故，乃属于别种问题，兹不必论。惟就改革当时公式文字一端言，则昌黎失败，而微之成功，可无疑也。至于北宋继昌黎古文运动之欧阳永叔为翰林学士，亦不能变公式文之骈体。司马君实竟以不能为四六文，辞知内制之命。然则朝廷公式文体之变革，其难若是。微之于此，信乎卓尔不群矣。

复次，《莺莺传》中张生忍情之说一节，今人视之既最为可厌，亦不能解其真意所在。夫微之善于为文者也，何为著此一段迂矫议论耶？考赵彦卫《云麓漫钞》八云：

唐之举人先借当世显人，以姓名达之主司，然后以所业投献，逾数日又投，谓之温卷。如《幽怪录》传奇等皆是也。盖此等文备众体，可以见史才，诗笔，议论。

据此，小说之文宜备众体。《莺莺传》中忍情之说，即所谓议论。会真等诗，即所谓诗笔。叙述离合悲欢，即所谓史才。皆当日小说文中，不得不备具者也。

至于传中所载诸事迹经王性之考证者外，其他若普救寺，寅恪取道宣《续高僧传》二九《兴福篇·唐蒲州普救寺释道积传》，又浑瑊及杜确事，取《旧唐书》一三《德宗纪》贞元十五年十二月庚午及丁酉诸条参校之，信为实录。然则此传亦是贞元朝之良史料，不仅为唐代小说之杰作已也。

[注释]

*陈寅恪于1943年1月10日致陈槃庵书中说："近草成一书名《元白诗笺证》，意在阐述唐代社会史事，非敢说诗也。弟前作两书，一论唐代制度，一论唐代政治，此书则言唐代社会风俗耳。"——编者

《元微之悼亡诗笺证稿》作于1944年；《读〈莺莺传〉》作于1941年

第三编 文史互证篇

读《哀江南赋》

本文小引

——用古典以述今事。古事今情，虽不同物，若于异中求同，同中见异，融会异同、混合古今，别造一同异俱冥，今古合流之幻觉，斯实文章之绝诣，而作者之能事。

——解释《哀江南赋》，须于当日之实事，即所谓《今典》多所考证，当可见庾信（子山）作赋，非徒泛用古典，约略比拟，而更有实事实语，可资考证者在。故《哀江南赋》岂易读哉！

古今读《哀江南赋》者众矣，莫不为其所感，而所感之情，则有浅深之异焉。其所感较深者，其所通解亦必较多。兰成作赋，用古典以述今事。古事今情，虽不同物，若于异中求同，同中见异，融会异同，混合古今，别造一同异俱冥，今古合流之幻觉，斯实文章之绝诣，而作者之能事也。自来解释《哀江南赋》者，虽于古典极多诠说，时事亦有所征引，然关于子山作赋之直接动机

及篇中结语特所致意之点，止限于诠说古典，举其词语之所从出，而于当日之实事，即子山所用之“今典”，似犹有未能引证者。故兹篇仅就此二事论证，其他则不并及云。

上

解释词句，征引故实，必有时代限断。然时代划分，于古典甚易，于“今典”则难。盖所谓“今典”者，即作者当日之时事也。故须考知此事发生必在作此文之前，始可引之，以为解释。否则，虽似相合，而实不可能。此一难也。此事发生虽在作文以前，又须推得作者有闻见之可能。否则其时即已有此事，而作者无从取之以入其文。此二难也，质言之，解释《哀江南赋》之“今典”，先须考定此赋作成之年月。又须推得周陈通好，使命往来，南朝之文章，北使之言语，子山实有闻见之可能，因取之入文，以发其哀感。请依次论之。

《周书》四一《庾信传》《哀江南赋·序》云：

> 中兴道销，穷于甲戌。

又云：

> 天道周星，物极不反。

赋云：

况复零落将尽，灵光岿然。日穷于纪，岁将复始。逼切危虑，端忧暮齿。践长乐之神皋，望宣平之贵里。

寅恪案，西魏之取江陵在梁元帝承圣三年甲戌，即西魏恭帝元年（五五四年）。岁星一周，为周武帝天和元年丙戌，即陈文帝天嘉七年（五六六年），是岁子山年五十三，（详倪璠《庾子山年谱》。倪氏虽有舛误遗漏之处，然与兹所论证无涉者，均不置辨。）虽或可云暮齿，然是年王褒未卒（见《周书》四一《北史》八三《王褒传》），子山入关与石泉齐名，荀子渊健在，必不宜有“灵光岿然”之语，明矣。若岁星再周，则为周武帝宣政元年戊戌，即陈宣帝太建十年（五七八年）。是年子山已由洛州刺史，征还长安，为司宗中大夫，年已六十五岁，即符暮齿之语。且其时王褒已逝，灵光独存。任职司宗，身在长安，亦与践望长乐宣平等句尤合。又据其“日穷于纪，岁将复始”之语，则《哀江南赋》作成之时，其在周武帝宣政元年十二月乎？（是时周武帝已崩，宣帝即位，尚未改元。）

此赋作成之年月既考定，则时事之在此断限以前，论其性质，苟为子山所得闻见者，固可征引以解释此赋也。

自陈毛喜进陈、周和好之策，南北使命屡通。其事之见载于陈、周书及南北史诸纪传者甚众，不须备引。兹仅录《陈书》二九《毛喜传》（《南史》六八《毛喜传》，《通鉴》一六八《陈文帝天嘉元年》条略同。）一条，以见陈、周通好之原起于下：

及江陵陷，喜及高宗俱迁关右。世祖即位，喜自周还，进和好之策。朝廷乃遣周弘正等通聘。及高宗反国，喜于郢州奉迎。又遣喜入关，以家属为请。周冢宰宇文护执喜手曰：能结二国之好者，卿也。仍（疑当为“乃”。——编者）迎柳皇后及后主还。天嘉三年至京师。

陈、周既通好，流寓之士各许还国。子山本欲南归，而陈朝又以子山为请。《周书》四一《庾信传》（《北史》八三《文苑传·庾信传》同）云：

> 时陈氏与朝廷通好，南北流寓之士，各许还其旧国。陈氏乃请王褒及信等十数人。高祖惟放王克、殷不害等，信及褒并留而不遣。

《陈书》三二《孝行传·殷不害传》（《南史》七四《孝义传·殷不害传》同）略云：

> 与王褒、庾信俱入长安。太建七年，自周还朝。

倪鲁玉注《北史·庾信传》据此云：

> 是陈氏请褒及信在太建七年，周武帝之建德四年也。

寅恪案，《周书》五《高祖纪》上（《北史》十《周本纪》下，《通鉴》一六八《陈文帝天嘉二年六月》条同。）云：

保定元年六月乙酉，遣治御正殷不害等使于陈。

此殷不害与《陈书·孝行传》及《南史·孝义传》之殷不害当是一人。考周武帝保定元年即陈文帝天嘉二年（五六一年）尚在周武帝建德四年即陈宣帝太建七年（五七五年）之前十四年。《周书》、《北史》本纪等所载之年月，虽显与《陈书》、《南史·殷不害传》不合，然殷不害之为周武帝所遣还，则无可疑也。

又王克事附见《南史》二三《王彧传》，不载其自周还陈始末及年月。惟《陈书》一九《沈炯传》（《南史》六九《沈炯传》略同）云：

少日，便与王克等并获东归。绍泰二年至都，除司农卿。

寅恪案：梁敬帝绍泰二年，即西魏恭帝三年（五五六年）。下距周武帝建德四年，更早十九年，则非在周武帝之世明矣。史传之文先后参错，虽不易确定，然可借是推知二十年间陈、周通好，沈炯、王克、殷不害之徒，先后许归旧国。惟子山与子渊数辈为周朝历世君主所不遣放，亦不仅武帝一人欲羁留之也。今史文虽有差异，然于此可不置论。所应注意者，即此二十年间流寓关中之南士，屡有东归之事，而子山则屡失此机缘。不但其思归失望，哀怨因以益甚。其前后所以图归不成之经过，亦不觉形之言语，以著其愤慨。若非深悉其内容委曲者，《哀江南赋》哀怨之词，尚有不能通解者矣。

又子山图归旧国之心既切，则陈使之来，周使之返，苟蒙允许，必殷勤访询。南朝之消息，江左之文章，固可以因缘闻见也。《北史》八三《文苑传·王褒传》（《周书》四一《王褒传》略同）云：

> 初，褒与梁处士汝南周弘让相善。及让兄弘正自陈来聘，[武] 帝许褒等通亲知音问，褒赠弘让诗并书焉（《周书》兼载弘让复书）。

史所谓“褒等”自指子山之流。今《庾子山集》四如《别周尚书弘正》，《送别周尚书弘正》二首，《重别周尚书》二首等诗，俱可据以证知也。

复次，当时使者往来，其应对言辞，皆有纪录，以供返命后留呈参考。如后来赵宋时奉命辽金者，所著行程语录之比。今《宋书》四六《南史》三二《张畅传》，《魏书》五三《北史》三三《李孝伯传》，所载畅与孝伯彭城问答之语，即依据此类语录撰成者也。子山既在关中，位望通显，朝贵复多所交亲，此类使臣语录，其关切己身者，自必直接或间接得以闻见。然则当日使臣传布之江左篇章及其将命应对之语录，苟在《哀江南赋》作成以前者，固可据之以为赋中词句之印证，实于事理无所不合也。

下

《陈书》一九《沈炯传》（《南史》六九《沈炯传》略同）略云：

少日，便与王克等并获东归。绍泰二年至都，除司农卿。文帝又重其才用，欲宠贵之。会王琳入寇大雷，留异拥据东境。帝欲使炯因是立功，乃解中丞，加明威将军，遣还乡里，收合徒众。以疾卒于吴中，时年五十九。

《陈书》三《世祖纪》（《南史》九《陈本纪》上、《陈书》三五、《南史》八十《留异传》、《通鉴》一六七及一六八《陈纪》略同。）云：

[陈武帝永定三年] 十一月乙卯，王琳寇大雷。诏遣太尉侯瑱、司空侯安都、仪同徐度率众以御之。

[陈文帝天嘉二年十二月] 先是，缙州刺史留异应于王琳等反。丙戌，诏司空侯安都率众讨之。

据此，沈初明卒年当在陈武帝永定三年，即周明帝武成元年（五五九年）。初明以梁敬帝绍泰二年即西魏恭帝三年（五五六年）由长安还建康。其南归仅四岁，即逝世也。检《艺文类聚》二七及七九俱载有初明所制《归魂赋》。其序云："余自长安反，乃作归魂赋。"是知《归魂赋》作成之年必在绍泰二年（是年九月朔改元太平）梁尚未禅陈之时，即或稍后，亦不能逾永定三年之时限，则不待言也。（史言初明卒年五十九。据《归魂赋》云："嗟五十之逾年，忽流离于凶忒。"则其卒年似不止五十九也。兹以与此篇无关，故不考辨。）今观《归魂赋》，其体制结构固与《哀江南赋》相类，其内容次第

亦少差异。至其词句如“而大盗之移国”，“斩蚩尤之旗”，“去莫敖之所缢”，“但望斗而观牛”等，则更符同矣。颇疑南北通使，江左文章本可以流传关右，何况初明失喜（原文如此，疑有误。——编者）南归之作，尤为子山思归北客所亟欲一观者耶？子山殆因缘机会，得见初明此赋。其作《哀江南赋》之直接动机，实在于是。注《哀江南赋》者，以《楚辞·招魂》之“魂兮归来哀江南”一语，以释其命名之旨，虽能举其遣词之所本，尚未尽其用意之相关。是知古典矣，犹未知“今典”也。故读子山之《哀江南赋》者，不可不并读初明之《归魂赋》。深惜前人未尝论及，遂表而出之，以为读《哀江南赋》者进一解焉。

又《周书》、《北史·庾信传》并云：

> 信虽位望通显，常有乡关之思。乃作《哀江南赋》，以致其意云。

是其赋末结语尤为其意旨所在。“岂知霸陵夜猎，犹是故时将军，咸阳布衣，非独思归王子。”二句，非仅用李将军、楚王子之古典也，亦用当时之“今典”焉。倪注释将军句云：“谓己犹是故左卫将军也。”是诚能知“今典”矣。而释王子句，乃泛以梁国子孙之客长安者为说，是犹未达一间也。检《北史》七十《杜杲传》（《周书》三九《杜杲传》略同）略云：

> 初，陈文帝弟安成王顼为质于梁，及江陵平，顼

随例迁长安。陈人请之，周文帝许而未遣。至是，[武]帝欲归之，命杲使焉。陈文帝大悦，即遣命报聘，并赂黔中数州地，仍请画界分疆，永敦邻好。以杲奉使称旨，进授都督，行小御伯，更往分界。陈于是归鲁山郡。[武]帝乃拜顼柱国大将军，诏杲送之还国。陈文帝谓杲曰："家弟今蒙礼遣，实是周朝之惠。然不还鲁山，亦恐未能及此。"杲答曰："安成之在关中，乃咸阳一布衣耳。然是陈之介弟，其价岂止一城?"建德初，授司城中大夫，仍使于陈。[陈]宣帝谓杲曰："长湖公军人等虽筑馆处之，然恐不能无北风之恋。王褒、庾信之徒既羁旅关中，亦当有南枝之思耳。"杲揣陈宣意，欲以元定军将士易王褒等，乃答之曰："长湖总戎失律，临难苟免，既不死节，安用此为?且犹牛之一毛，何能损益。本朝之议，初未及此。"陈宣帝乃止。

寅恪案，《哀江南赋》致意之点，实在于此。杜杲使陈语录，必为子山直接或间接所知见。若取此当时之"今典"，以解释"王子"之句，则尤深切有味，哀感动人。并可见子山作赋，非徒泛用古典，约略比拟。必更有实事实语，可资印证者在，惜后人之不能尽知耳。然则《哀江南赋》岂易读哉!

（1939年）

（《金明馆丛稿初编》）

第三编　文史互证篇

柳如是别传缘起

本文小引

——夫三户亡秦之志，《九章·哀郢》之辞，即发自当日之士大夫，犹应珍惜引申，以表彰我民族独立之精神，自由之思想。何况出于婉娈倚门之少女，绸缪鼓瑟之小妇（如柳如是者），而又为当时迂腐者所深诋，后世轻薄者所厚诬之人哉！

——河东君（柳如是）本末，有关著述，多已亡佚。诸家诗文笔记之有关者，纵使出于同时作者，亦多有意讳饰诋诬，后代人更加以无知之虚妄揣测。故世所传河东君之事迹，多非真实，殊有待发之覆。

——撰此书，专考证河东君之本末，而取牧斋（钱谦益）事迹之有关者附之，非唯为柳如是辨诬，尤为表彰我民族独立之精神，自由之思想。

咏红豆并序

昔岁旅居昆明，偶购得常熟白茆港钱氏故园中红豆一粒，因有笺释钱柳因缘诗之意，迄今二十年，始克属草。适发旧箧，此豆尚存，遂赋一诗咏之，并以略见笺释之旨趣及所论之范围云尔。

东山葱岭意悠悠，谁访甘陵第一流。送客筵前花中酒，迎春湖上柳同舟。纵回杨爱千金笑，终剩归庄万古愁。灰劫昆明红豆在，相思廿载待今酬。

题《牧斋初学集》并序

余少时见《牧斋初学集》，深赏其"埋没英雄芳草地，耗磨岁序夕阳天。洞房清夜秋灯里，共简庄周说剑篇。"之句。（《牧斋初学集》三六《谢象三五十寿序》云："君初为举子，余在长安，东事方殷，海内士大夫自负才略，好谈兵事者，往往集余邸中，相与清夜置酒，明灯促坐，扼腕奋臂，谈犁庭扫穴之举。"等语，可以参证。同书九十天启元年浙江乡试程录中序文及策文第五问，皆论东事及兵法。按之年月节候，又与诗意合。牧斋所谓"庄周说剑篇"者，当是指此录而言也。）今重读此诗，感赋一律。

早岁偷窥禁锢编，白头重读倍凄然。夕阳芳草要离冢，东海南山下潠田。（《牧斋有学集》一三《东涧诗集》下《病榻消寒杂咏》四十六首之四十四"银牓南山烦远祝，长筵朋酒为君增。"句下自注云："归玄恭送春联云，居东海之滨，如南山之寿。"寅恪案，阮吾山葵生《茶余客话》一二"钱谦益寿联"条记兹事，谓玄恭此联，

"无耻丧心，必蒙叟自为。"则殊未详考钱归之交谊，疑其所不当疑者矣。又鄙意恒轩此联，固用《诗经》《孟子》成语，但实从庾子山《哀江南赋》"畏南山之雨，忽践秦庭。让东海之滨，遂餐周粟。"脱胎而来。其所注意在"秦庭""周粟"，暗寓惋惜之深旨，与牧斋降清，以著书修史自解之情事最为切合。吾山拘执《孟子》《诗经》之典故，殊不悟其与《史记·列女传》及《哀江南赋》有关也。）谁使英雄休入彀，（明南都倾覆，牧斋随例北迁，河东君独留金陵。未几牧斋南归。然则河东君之志可以推知也。）转悲遗逸得加年。（《牧斋投笔集》下《后秋兴》之十二云："苦恨孤臣一死迟。"）枯兰衰柳终无负，莫咏柴桑拟古篇。

右录二诗，所以见此书撰著之缘起也。

寅恪少时家居江宁头条巷。是时海内尚称乂安，而识者知其将变。寅恪虽年在童幼，然亦有所感触，因欲纵观所未见之书，以释幽忧之思。伯舅山阴俞觚斋先生明震同寓头条巷。两家衡宇相望，往来便近。俞先生藏书不富，而颇有精本。如四十年前有正书局石印戚蓼生钞八十回《石头记》，其原本即先生官翰林日，以三十金得之于京师海王村书肆者也。一日寅恪偶在外家检读藏书，获睹钱遵王曾所注《牧斋诗集》，大好之，遂匆匆读诵一过，然实未能详绎也。是后钱氏遗著尽出，虽几悉读之，然游学四方，其研治范围与中国文学无甚关系，故虽曾读之，亦未深有所赏会也。丁丑岁芦沟桥变起，随校南迁昆明，大病几死。稍愈之后，披览报纸广告，见有鬻旧书者，驱车往观。鬻书主人出所藏书，实皆劣陋

之本，无一可购者。当时主人接待殷勤，殊难酬其意，乃询之曰，此诸书外，尚有他物欲售否？主人踌躇良久，应曰，曩岁旅居常熟白茆港钱氏旧园，拾得园中红豆树所结子一粒，常以自随。今尚在囊中，愿以此豆奉赠。寅恪闻之大喜，遂付重值，借塞其望。自得此豆后，至今岁忽忽二十年，虽藏置箧笥，亦若存若亡，不复省视。然自此遂重读钱集，不仅借以温旧梦，寄遐思，亦欲自验所学之深浅也。盖牧斋博通文史，旁涉梵夹道藏，寅恪平生才识学问固远不逮昔贤，而研治领域，则有约略近似之处。岂意匪独牧翁之高文雅什，多不得其解，即河东君之清词丽句，亦有瞠目结舌，不知所云者。始知禀鲁钝之资，挟鄙陋之学，而尚欲论女侠名姝文宗国士于三百年之前，（可参云间杜九高登春《尺五楼诗集》二下《武静先生席上赠钱牧斋宗伯》诗云："帐内如花真侠客。"及顾云美苓《河东君传》云："宗伯大喜，谓天下风流佳丽，独王修微杨宛叔与君鼎足而三。何可使许霞城茅止生专国士名姝之目。"）诚太不自量矣。虽然，披寻钱柳之篇什于残阙毁禁之余，往往窥见其孤怀遗恨，有可以令人感泣不能自已者焉。夫三户亡秦之志，《九章·哀郢》之辞，即发自当日之士大夫，犹应珍惜引申，以表彰我民族独立之精神，自由之思想。何况出于婉娈倚门之少女，绸缪鼓瑟之小妇，而又为当时迂腐者所深诋，后世轻薄者所厚诬之人哉！牧斋事迹具载明清两朝国史及私家著述，固有阙误，然尚多可考。至于河东君本末，则不仅散在明清间人著述，以列入乾隆朝违碍书目中之故，多已亡佚不可得见，即诸家诗文笔记之有关河东君，而

不在禁毁书籍之内者，亦大抵简略错误，剿袭雷同。纵使出于同时作者，亦多有意讳饰诋诬，更加以后代人无知之虚妄揣测。故世所传河东君之事迹，多非真实，殊有待发之覆。今撰此书，专考证河东君之本末，而取牧斋事迹之有关者附之，以免喧宾夺主之嫌。起自初访半野堂前之一段因缘，迄于殉家难后之附带事件。并详述河东君与陈卧子〔子龙〕程孟阳〔嘉燧〕谢象三〔三宾〕宋辕文〔徵舆〕李存我〔待问〕等之关系。寅恪以衰废余年，钩索沉隐，延历岁时，久未能就，观下列诸诗，可以见暮齿著书之难有如此者，斯乃效《再生缘》之例，非仿《花月痕》之体也。

乙未阳历元旦作

红碧装盘岁又新，可怜炊灶尽劳薪。太冲娇女诗书废，孺仲贤妻药裹亲。食蛤那知天下事，然脂犹想柳前春。(河东君次牧翁《冬日泛舟》诗云："春前柳欲窥青眼。")炎方七见梅花笑，惆怅仙源最后身。

高楼冥想独徘徊，歌哭无端纸一堆。天壤久销奇女气，江关谁省暮年哀。残编点滴残山泪，绝命从容绝代才。留得秋潭仙侣曲，(陈卧子集中有《秋潭曲》，宋让木集中《秋塘曲》。宋诗更是考证河东君前期事迹之重要资料。陈宋两诗全文见后详引。)人间遗恨总难裁。

乙未旧历元旦读《初学集》《〔崇祯〕甲申元日》诗有："衰残敢负苍生望，重理东山旧管弦。"之句，戏成一律。

绛云楼上夜吹箫，哀乐东山养望高。黄阁有书空买菜，玄都无地可栽桃。如花眷属惭双鬓，似水兴亡送六

朝。尚托惠香成狡狯，至今疑滞未能消。

笺释钱柳因缘诗，完稿无期，黄毓祺案复有疑滞，感赋一诗

然脂暝写费搜寻，楚些吴歈感恨深。红豆有情春欲晚，黄扉无命陆终沉。机云逝后英灵改，兰蕙来时丽藻存。拈出南冠一公案，可容迟暮细参论。

丙申五月六十七岁生日，晓莹于市楼置酒，赋此奉谢

红云碧海映重楼，初度盲翁六七秋。织素心情还置酒，然脂功状可封侯。（时方撰钱柳因缘诗释证。）平生所学惟馀骨，晚岁为诗笑乱头。幸得梅花同一笑，岭南已是八年留。

丁酉阳历七月三日六十八初度，适在病中，时撰钱柳因缘诗释证尚未成书，更不知何日可以刊布也，感赋一律

生辰病里转悠悠，证史笺诗又四秋。老牧渊通难作匹，阿云格调更无俦。渡江好影花争艳，填海雄心酒祓愁。珍重承天井中水，人间唯此是安流。

用前题意再赋一首。年来除从事著述外，稍以小说词曲遣日，故诗语及之

岁月犹余几许存，欲将心事寄闲言。推寻衰柳枯兰意，刻画残山剩水痕。故纸金楼销白日，新莺玉茗送黄昏。夷门醇酒知难贳，聊把清歌伴浊樽。

十年以来继续草钱柳因缘诗释证，至癸卯冬，粗告完毕。偶忆项莲生〔鸿祚〕云："不为无益之事，何以遣有涯之生。"伤哉此语，实为寅恪言之也。感赋二律

横海楼船破浪秋，南风一夕抵瓜洲。石城故垒英雄尽，铁锁长江日夜流。惜别渔舟迷去住，封侯闺梦负绸缪。八篇和杜哀吟在，此恨绵绵死未休。

世局终销病榻魂，谤台文在未须言。高家门馆恩谁报，陆氏庄园业不存。遗属只余传惨恨，著书今与洗烦冤。明清痛史新兼旧，好事何人共讨论。

此稿既以释证钱柳因缘之诗为题目，故略述释证之范围及义例。自来诂释诗章，可别为二。一为考证本事，一为解释辞句。质言之，前者乃考今典，即当时之事实。后者乃释古典，即旧籍之出处。牧斋之诗，有钱遵王曾所注《初学集》《有学集》。遵王与牧斋关系密切，虽抵触时禁，宜有所讳，又深恶河东君，自不著其与牧斋有关事迹。然综观两集之注，其有关本事者，亦颇不少。兹略举其最要者言之，如遵王《初学集》诗注一六《丙舍诗集》下《雪中杨伯祥馆丈廷麟过访出堂即事赠别》诗，"贾庄"注，详述崇祯十年十一年与建州讲款及卢象昇殉难于贾庄之史实。同书一七《移居诗集》《茅止生挽词十首》，其第二首《武备新编》，第四首《西玄》，分别注出止生以谈兵游长安，挟武备志进御事及止生妾陶楚生事。(可参《列朝诗集》丁下《茅待诏元仪》及闰集《陶楚生》两小传。)同卷《姚叔祥过明发堂，共论近代词人，戏作绝句十六首》。其中"高杨""文沈""何李""钟谭"等人，皆注出其事迹。又"钟谭"注中云："〔王〕微〔杨〕宛为词客，讵肯与〔钟谭〕作后尘。公直以巾帼愧竟陵矣。"等语，可见牧斋论诗之旨也。同卷永遇乐

词《十六夜见月》，注中详引薛国观事。注末数语，其意或在为吴昌时解脱。同书二十《东山诗集》三《驾鹅行。闻潜山战胜而作。》诗，“潜山战”注，述崇祯十五年壬午起马士英为凤督。九月己卯（《明史》二四《庄烈帝本纪》“己卯”作“辛卯”。是。）总兵刘良佐、黄得功败张献忠将一堵墙于潜山。十月丙午刘良佐再破张献忠于安庆等事。盖遵王生当明季，外则建州，内则张李，两事最所关心。涉及清室者，因有讳忌，不敢多所注述。至张李本末，则不妨稍详言之也。又同卷《送涂德公秀才戍辰州，兼简石斋馆丈。》一题，“戍辰州”注，言涂仲吉因论救黄道周，下诏狱，戍辰州事。注末云：“道周辩对，而斥之为佞口，仲吉上言，而目之为党私。稽首王明，叹息何所道哉？此公之深意，又当遇之于文辞之外者也。”遵王所谓文辞外之深意，自当直接得诸牧斋之口。《有学集》诗注二《秋槐支集·闽中徐存永陈开仲乱后过访，各有诗见赠，次韵奉答。》四首之四，“沁雪”注，及《夏日宴新乐小侯》诗题下“新乐”注，遵王皆引本事及时人之文以释之。同书四《绛云余烬集·哭稼轩留守相公诗》，“留守”注，述瞿式耜本末甚详。同卷《孟阳冢孙念修自松圆过访，口占送别二首》第一首“题诗”注，述牧斋访松圆故居，题诗屋壁事。第二首《闻咏》下注云：“山庄旧有闻咏亭，取老杜‘诗罢闻吴咏’之句。”检《有学集》一八《耦耕堂诗序》云：“天启初，孟阳归自泽潞，偕余栖拂水涧，泉活活循屋下，春水怒生，悬流喷激。孟阳乐之，为亭以踞涧右，颜之曰闻咏。”遵王注可与此序相参证也。同书五《敬他老人集》上《简侯研德

兼示记原》诗，附笺语，详述侯峒曾本末及嘉定屠城事。岂因李成栋后又叛清降明，故不必为之讳耶？同卷《路易（长？）公安卿置酒包山官舍，即席有作。》二首之一“怀羽翼”注，述路振飞事迹。同书六《秋槐别集·左宁南画像歌。为柳敬亭作。》注中载左良玉本末甚详，并及柳敬亭事。同卷《丙申春就医秦淮，寓丁家水阁。》三十绝句，其第一九首“四乳”注，述倪让、倪岳父子本末。第二一首“紫淀”下载张文峙改名事。第二八首“史痴”“徐霖”注，言及两人之逸闻。同卷《读新修滕王阁诗文集，重题十首》第七首“石函”注云：“彭幼朔九日登高，寄怀虞山太史诗，‘石函君已镌名久，有约龙沙共放歌。’幼朔注曰，‘近有人发许旌阳石函记。虞山太史官地具载。其当在樵阳八百之列无疑。故落句及之。’”检同书一一《红豆二集·遵王赋胎仙阁看红豆花诗，吟叹之馀，走笔属和》诗后附钱曾原诗，有“八百樵阳有名记”句，当即用此事。同书八《长干塔光集·大观太清楼二王法帖歌》中，鲁公《孝经》注云：“公云，乱后于燕京见鲁公所书“孝经”真迹，字书俨如麻姑仙坛记。御府之珍，流落人间，可胜惋惜。”或可补绛云楼题跋之遗。同书一四《东涧诗集》下《病榻消寒杂咏四十六首》其第一三首《壬午日鹅笼公有龙舟御席之宠》诗，注云：“鹅笼公谓阳羡也。”其第三四首《追忆庚辰冬半野堂文宴旧事》诗，“看场神鬼”注云：“公云，文宴时，有老妪见红袍乌帽三神坐绛云楼下。”（寅恪案，范锴《华笑庼杂笔》一《黄梨洲先生批钱诗残本》条，载太冲批语云：“愚谓此殆火神邪？”可发一笑！又崇祯十三年庚

辰冬河东君初访半野堂时，绛云楼尚未建造。遵王所传牧斋之语，初视之，疑指后来改建绛云楼之处而言。细绎之，则知遵王有意或无意牵混牧斋殇子寿耇之言，增入"绛云"二字，非牧斋原语所应有也。以增入此二字之故，梨洲遂有"火神"之说，可谓一误再误矣。详见第五章论《东山酬和集·河东君〈春日我闻室作呈牧翁〉诗节。》）诸如此类，皆是其例。但在全部注本之中，究不以注释当日本事为通则也。至遵王《初学集》诗注一八《东山诗集》一《有美一百韵，晦日鸳湖舟中作》诗《疏影词》注，引河东君金明池《咏寒柳》词及何士龙《疏影·《咏梅上牧翁》词，并载陆勅先之语。则疑是陆氏所主张，实非出自遵王本意。其他有关年月地理人物，即使不涉及时禁，或河东君者，仍多不加注释。质此之故，寅恪释证钱柳之时，于时地人三者考之较详，盖所以补遵王原注之缺也。但今上距钱柳作诗时已三百年，典籍多已禁毁亡佚，虽欲详究，恐终多讹脱。若又不及今日为之，则后来之难，或有更甚于今日者，此寅恪所以明知此类著作之不能完善，而不得不仍勉力为之也。至于解释古典故实，自以不能考知辞句之出处为难，何况其作者又博雅如钱柳者乎？今观遵王所注两集，牧斋所用僻奥故实，遵王或未著明，或虽加注释，复不免舛误，或不切当。据王应奎《海虞诗苑》四所载《钱文学曾小传》略云：

曾字遵王，牧翁宗伯之族曾孙也。宗伯器之，授以诗法。君为宗伯诗注，瘦词隐语悉发其覆，梵书道笈必溯其源，非亲炙而得其传者不能。

及同书五所载《陆文学贻典小传》云：

> 贻典字敕先，号觌庵。自少笃志坟典，师〔钱〕东涧〔谦益〕，而友〔冯〕钝吟〔班〕，学问最有原本。钱曾笺注《东涧诗》，僻事奥句，君搜访佽助为多。

夫遵王、敕先皆牧斋门人，而注中未能考知牧斋之僻事奥句，即有所解释，仍不免于错误或不切者，殆非“智过其师，乃堪传授。”之人，此点可姑不置论。但两人与牧斋晚年往来密切，《东涧诗》中时地人之本事，自应略加注明，而遵王之注多未涉及者，则由于遵王之无识，敕先不任其咎也。又观《有学集》三九《复遵王书〔论已所作诗〕》云：

> 居恒妄想，愿得一明眼人，为我代下注脚。发皇心曲，以俟百世。今不意近得之于足下。

然则牧斋所属望于遵王者甚厚。今观遵王之注，则殊有负牧斋矣。抑更有可论者，解释古典故实，自当引用最初出处，然最初出处，实不足以尽之，更须引其他非最初，而有关者，以补足之，始能通解作者遣辞用意之妙。如李壁《王荆公诗》注二七《张侍郎示东府新居诗，因而和酬。》二首之一“功谢萧规惭汉第，恩从隗始诧燕台。”之句下引蔡絛《西清诗话》（参郭绍虞校辑《宋诗话辑佚》上。）云：

熙宁初，张掞以二府初成，作诗贺荆公。公和之，以示陆农师〔佃〕。曰，“‘萧规曹随’，‘高帝论功’，皆摭故实，而‘请从隗始’，初无‘恩’字。”荆公笑曰，“子善问也。韩退之《斗雞》联句，‘感恩从隗始’。若无据，岂当对‘功’字也。”

寅恪案，王介甫此言可以见注释诗中古典，得其正确出处之难。然《史记》《汉书》及《昌黎集》，皆属古籍，虽出处有先后，犹不难寻检得之。若钱柳因缘诗，则不仅有远近出处之古典故实，更有两人前后诗章之出处。若不能探河穷源，剥蕉至心，层次不紊，脉络贯注，则两人酬和诸作，其辞锋针对，思旨印证之微妙，绝难通解也。试举一例以明之，如《东山酬和集》一《河东君次韵答牧翁冬日泛舟》诗中“莫为卢家怨银汉，年年河水向东流。”之句，与最初出处之《玉台新咏·歌词》二首之二“河中之水向东流，洛阳女儿名莫愁”，“卢家兰室桂为梁”，“头上金钗十二行”，“平头孥子擎履箱”，“恨不嫁与东家王”等句及第二出处之《李义山诗集》上《代〔卢家堂内〕应》云：“本来银汉是红墙，隔得卢家白玉堂。谁与王昌报消息，尽知三十六鸳鸯。”有关，固不待言。其实亦与《东山酬和集》一牧翁《次韵答柳如是过访山堂赠诗》：“但似王昌消息好，履箱擎了便相从。”有关。尤更与牧翁未见河东君之前，即《初学集》一六《丙舍诗集·〔崇祯十三年春间〕观美人手迹，戏题绝句七首》其三云：

兰室桂为梁，蚕书学采桑。几番云母纸，都惹郁金香。（原注云：《金壶记》："蚕书，秋胡妻玩蚕而作。"《河中之水歌》："十四采桑南陌头。"）

及同书一七《移居诗集·永遇乐词〔崇祯十三年〕八月十六夜有感》云：

银汉红墙，浮云隔断，玉箫吹裂。白玉堂前，鸳鸯六六，谁与王昌说。今宵二八，清辉香雾，还忆破瓜时节。（寅恪案，牧斋《观美人手迹》七首之五云："笺纸劈桃花，银钩整复斜。却怜波磔好，破体不成瓜。"原注云："李群玉诗，瓜字初分碧玉年。"）剧堪怜，明镜青天，独照长门鬓发。　　莫愁未老，嫦娥孤零，相向共嗟圆阙。长叹凭阑，低吟拥髻，暗与阴蛩切。单栖海燕，东流河水，十二金钗敲折。何日里，并肩携手，双双拜月。

有密切关系。今之读者，若不循次披寻，得其脉络，则钱柳因缘之诗，必不能真尽通解矣。（寅恪检《初学集》一七《移居诗集》有《杂忆诗十首次韵》当赋成于崇祯十三年庚辰五月间，不知为何人而作。岂为杨宛叔而作耶？抑或与河东君有关耶？姑识此疑，以俟详考。）职是之由，此书释证钱柳之诗，止限于详考本事。至于通常故实，则不加注解，即或遵王之注有所未备，如无大关系，则亦不补充，以免繁赘。但间有为解说便利之故，不得不于通常出处，稍事征引，亦必力求简略。总

而言之，详其所应详，略其所当略，斯为寅恪释证钱柳因缘诗之范围及义例也。

复次，沈偶僧雄江丹崖尚质编辑之《古今词话·词话》类下云：

沈雄曰，"花信楼头风暗吹，红栏桥外雨如丝。一枝憔悴无人见，肯与人间绾别离。离别经春又隔年，摇青漾碧有谁怜。春来羞共东风语，背却桃花独自眠。"此钱宗伯牧斋竹枝词也。（寅恪案，此二诗乃《初学集》一一《桑林诗集·柳枝十首》之第一第二两首。作"竹枝词"，误。牧斋此诗乃崇祯十年丁丑初夏被逮北行途中所作。）宗伯以大手笔，不趋佻俭，（寅恪案，'俭'疑当作'险'。）而饶蕴藉，以崇诗古文之格。其《永遇乐》三四阕，偶一游戏为之。

又袁朴村景辂所编《松陵诗征》四《沈雄小传》略云：

周勒山云，偶僧覃思著述，所辑诗余笺体，足为词学指南。其自著绮语，亦超迈不群。

朴村云，偶僧从虞山钱牧斋游，诗词俱有宗法。

寅恪案，沈氏为牧斋弟子，故《古今词话》中屡引牧斋之说。袁氏谓偶僧所著诗词受牧斋影响。诗固牧斋所擅场，词则非所措意。偶僧于其书中已明言之。（并可

参《古今词话·词品》上："钱谦益曰，'张南湖少从王西楼刻意填词"条。）若如朴村之说，沈氏之词亦与师门有关，则当非受之师父，而是从师母处传得衣钵耳。盖河东君所作诗余之传于今者，明胜于牧斋之《永遇乐》诸阕，即可为例证。不仅诗余，河东君之书法，复非牧斋所能及。傥取钱柳以方赵管，则牧斋殊有愧子昂矣。偶僧诗词仅见选本，未敢详论。但观王兰泉昶《国朝词综》一四所录偶僧词二首，则周袁二氏之语，颇为可信。寅恪别有所注意者，即兰泉所选偶僧词，《浣溪沙·梨花》云：

压帽花开香雪痕。一林轻素隔重门。抛残歌舞种愁根。　遥夜微茫凝月影，浑身清浅剩梅魂。溶溶院落共黄昏。

又云：

静掩梨花深院门。养成闲恨费重昏。今宵又整昨宵魂。　理梦天涯凭角枕，卸头时候覆深樽。正添香处忆温存。

沈氏之词有何所指，自不能确言。然细绎语意，殊与何东君身世人品约略符合，令人不能无疑。《东山酬和集》一牧翁所作《寒夕文宴，再叠前韵。是日我闻室落成，延河东君居之》诗（自注："涂月二日。"）结语云："今夕梅魂共谁语，任他疏影蘸寒流。"（自注："河东君

《寒翀词》云，'约箇梅魂，与伊深怜低语。'"）若取偶僧之词与牧翁之诗综合观之，其间关锁贯通之处，大可玩味，恐非偶然也。至关于河东君诗余之问题，俟后论之。兹附言及此，不敢辞傅会穿凿之讥者，欲为钱柳因缘添一公案，兼以博通人之一笑也。

（1964年）

第三编　文史互证篇

书杜少陵[1]《哀王孙》诗后

本文小引

——《哀王孙》诗中有云："朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚？"解杜诗者，以"朔方健儿"乃泛指安禄山所统北方军队，实非。此处之"朔方健儿"乃指同罗部落。

——少陵为中国第一诗人。王维（摩诘）艺术、禅学固有过于少陵之处，然少陵推理之明，料事之确，远非右丞所能几及。

杜少陵《哀王孙》诗为世人所习诵，自来笺释之者众且详矣，何待今日不学无术，老而健忘者之饶舌耶？然于家塾教稚女诵此诗，至"朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚。"之句，则瞠目结舌，不能下一语，而思别求一新解。考唐代安禄山叛变，玄宗幸蜀，肃宗即位灵武，而灵武者，朔方军节度使之治所也。肃宗遂专倚朔方军戡

定大难，收复两京，唐室因得延续百五十年之祚而后亡。故朔方军为唐室中兴之关键。少陵平生于朔方军及其主帅郭子仪、李光弼诸公，推崇赞美，形诸吟咏者，不一而足，此固不烦举例者也。此诗为少陵在安氏将领统治长安时所作，岂有反詈朔方军士卒昔勇今愚之理？造意遣词狂悖至此，则与唐室附逆诸臣，复何以异？释杜诗者，或以"朔方健儿"乃泛指安氏所统北方军队而言，则又不知"朔方"为军政区域固定之专名，不可用以泛指北方士卒。当天宝时，安禄山为平卢范阳河东三镇主帅，而与其结为兄弟之朔方节度使安思顺不睦，玄宗虽极宠任禄山，但亦兼用思顺，委以劲兵，盖所以防制禄山，维持均势，斯固英武之主用心所应尔。是复不可取与禄山宿构仇怨之朔方军一名，移指其所统三镇健儿。少陵作诗，绝不致昧于当日情势，文理不通，一至于此也。然则"朔方健儿"一词，果何所指耶？鄙意实指同罗部落而言也。何以得知"朔方健儿"之名乃指同罗部落者？因同罗部落本属于朔方军，安禄山诱害其酋长阿布思，袭取其兵卒，而此种兵卒，后遂成为禄山所统军队之主力者也。兹略引有关史料，以释证之如下。

《新唐书》二一七下《回鹘传·同罗传》略云：

> 请内属，置龟林都督府。安禄山反，劫其兵用之，号曳落河者也。曳落河犹言健儿云。

同书四三下《地理志·关内道安北都护府龟林都督府》条注云：

贞观二年，以同罗部落置。

《安禄山事迹》上云：

[天宝]十一载三月，禄山引蕃奚步骑二十万直入契丹，以报去秋之役。朔方节度副使奉信王阿布思率同罗数万以会之，布思与禄山不协，遂拥众归漠北。(寅恪案，同书同卷“同罗阿布思等”句下原注云：阿布思者，九姓首领也。开元初，为默啜所破，请降附。天宝元年朝京师，玄宗甚礼焉。布思美容貌，多才略，代为蕃首。禄山恃宠，布思不为之下。禄山因请为将，共讨契丹。虑其见害，乃率其部以叛。后为回鹘所破，禄山诱其部落降之，自是禄山精兵无敌于天下。)

《新唐书》二二五上《安禄山传》略云：

[天宝]十一载，率河东兵讨契丹。禄山不得志，乃悉兵讨契丹以报。帝闻，诏朔方节度使阿布思以师会。布思者，九姓首领也。开元初，为默啜所困，内属。帝宠之。禄山雅忌其才，欲袭取之，故表请自助。布思惧而叛，转入漠北。禄山不进，辄班师。会布思为回纥所掠，奔葛逻禄。禄山厚募其部落，降之。葛逻禄惧，执布思送北廷，献之京师。禄山已得布思众，则兵雄天下。

《安禄山事迹》上略云：

[禄山]养同罗及降奚契丹曳落河（原注“蕃人健儿为曳落河。”）八千余人为假子，总[平卢，范阳，河东]三道以节制。

《旧唐书》一二一《仆固怀恩传》略云：

仆固怀恩，铁勒部落仆骨歌滥拔延之曾孙，语讹，谓之仆固。贞观二十年，铁勒九姓大首领率其部落来降，分置瀚海燕然金微幽陵等九都督府于夏州，别为蕃州以御边，授歌滥拔延为金微都督。怀恩世袭都督，历事[朔方]节度王忠嗣、安思顺，皆委之心腹。肃宗即位于灵武，怀恩从郭子仪赴行在所。时同罗部落自西京叛贼，北寇朔方，子仪与怀恩击之，遂破同罗千余骑于河上（参《通鉴》二一八《至德元载九月》条）。肃宗虽仗朔方之众，将假蕃兵以张形势，乃遣怀恩与敦煌王承寀使于回纥，请兵结好。回纥可汗遂以女妻承寀，兼请公主，遣首领随怀恩入朝。肃宗乃遣广平王为元帅，以子仪为副，而怀恩领回纥兵从之。

《新唐书》二二五上《安禄山传》略云：

广平王东讨，回纥叶护以兵从。[张]通儒等裒兵十万，阵长安中。贼皆奚，素畏回纥，既合，惊

且罯，大败。王师入长安。

据此，同罗、仆骨及回纥种类甚相近，其勇健善斗，为中国当时东方及北方诸外族所最畏惮者。此三种族所居住之地，或直隶于朔方军，或与朔方军政区相邻近，概可称为与朔方军关系密切之外族也。安禄山虽久蓄异谋，然不得同罗部落为其军队主力，恐亦未敢遽发大难。盖禄山当日所最畏忌者，为朔方军。同罗部落乃朔方军武力之重要部分，既得袭取此部落以为己用，更可为所欲为矣。同罗部落之役属禄山，实非得已，故既至长安之后，不久即又叛归其旧巢。此后安氏屯守西京之武力，已大减弱。肃宗即位灵武，又遣仆骨部落酋长仆固怀恩，结援回纥，将引花门之部众，以收两京，则安氏防守长安之精兵，仅余奚部落，而奚部落素畏回纥，必不能敌抗。然则西京之收复，可计日而待，李唐宗室之受困长安者，亦不久可以解除也。少陵当日在安氏势力统治之下，得此消息，密告李唐宗室之留陷长安者，所以深慰之，且谆戒其勿泄也。鄙意“昨夜东风吹血腥，东来橐驼满旧都。”二句，与“朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚。”二句，应是同咏一事，不可分为两截。盖同罗部落，其初入长安时，必与骆驼队群偕来，故少陵牵连及之。同罗昔日本是朔方军劲旅，今则反覆变叛，自取败亡，诚可谓大愚者也。钱谦益治杜诗至精，而唯引《旧唐书·史思明传》所载：“禄山陷两京，常以骆驼运两京御府珍宝于范阳，不知纪极。”以释证“橐驼”之句，似犹未达一间也。此四句应与下文“窃闻天子已传位，圣德北服南

单于。花门剺面请雪耻，慎勿出口他人狙。”四句，一气连读，不可隔断。少陵之意盖谓同罗部落夙畏回纥，既已叛去，不复为安氏守长安矣。今唐兵又将引回纥部众以收西京，长安精锐守兵，唯余甚畏回纥之奚部落，回纥一至，奚必奔溃也。综合八句，其文理连贯，罗辑明晰，非仅善于咏事，亦更善于说理也。

少陵为中国第一诗人，其被困长安时所作之诗，如《哀江头》、《哀王孙》诸篇，古今称其文词之美，忠义之忱，或取与王右丞“凝碧池头”之句连类为说。殊不知摩诘艺术、禅学，固有过于少陵之处，然少陵推理之明，料事之确，则远非右丞所能几及。由此言之，古今治杜诗者虽众，而于少陵之为人，似犹知之未尽。不揣愚妄，因为略发其覆如此。固知三家村训蒙之陋语，实不足供说诗治史博学通识君子之一览也。

[注释]

〔1〕杜少陵：即唐代大诗人杜甫。因生前曾自称少陵野老，故后世多以杜少陵称之。——编者

1953年4月

（《金明馆丛稿二编》）

第三编　文史互证篇

庾信[1]《哀江南赋》与杜甫《咏怀古迹》诗

本文小引

——杜甫《咏怀古迹》第一首实《哀江南赋》之缩本，其中以己身比庾信，以玄宗比梁武，以安禄山比侯景。《哀江南赋》末节八句乃总论萧梁一代之兴亡。《哀江南赋》必用《咏怀古迹》诗之解，始可通。倪璠、曾国藩于《哀江南赋》之注殆有未为切当之处。

昔人论杜子美《重经昭陵》诗之"风尘三尺剑，社稷一戎衣。"出于庾子山《周祀宗庙歌皇夏》之"终封三尺剑，长卷一戎衣。"若此类者，可谓之以庾解杜。予今反之，以杜解庾。请举一例，以求教于读庾赋杜诗者。至庾赋中有关之史事，皆载在旧籍，人所习知。故兹篇仅就大意为之说明，不复多所征引。

庾子山《哀江南赋》末一节凡八句云：

天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。用无赖之子弟，举江东而全弃。惜天下之一家，遭东南之反气。以鹑首而赐秦，天何为而此醉。

《庾子山集》倪璠注以此八句指萧詧而言，略谓："天地大德"，"圣人大宝"二语为下文"江东全弃"、"鹑首赐秦"张本。"无赖子弟"谓陈霸先，"江东全弃"谓丹阳诸郡皆为陈有也。萧詧既伤好生之心，又失大宝之位，使雍州西去，建业东亡。

案，萧詧既终天年，复保尊位，而丹阳诸郡本非其所能有，何得谓用无赖之陈霸先悉举而弃之乎？征诸史实，鲁玉之说近于曲解，殊不可通。

又曾国藩《经史百家杂钞·词赋类》上三《哀江南赋》此八句下注云：

以上追咎武帝不能豫教子弟而乱生。

案，梁武帝身死国亡，由于纳侯景之降，而不在其不能豫教子弟。乱生之因既不在不教子弟，则何所用其追咎？且梁武帝子弟之中，其所最重视者，宜无过于简文及元帝。一则选为储貳，而弃昭明太子统之诸子不立。一则授以大镇，使之雄据上游。兹二人者，又皆子山所曾北面亲事之君也。岂有暮年作赋，追纪宗邦之沦覆，于旧国旧君，极致其哀慕不忘之情，而忍以无赖之语加诸故主之身乎？故知湘乡之说，非但于当日情事更不可通，兼亦昧于立言之体矣。

然则此八句之真解如何？

案，杜工部《咏怀古迹》第一首第五句云："羯胡事主终无赖"，羯胡指安禄山，亦即以之比侯景也。杜公此诗实一《哀江南赋》之缩本。其中以己身比庾信，以玄宗比梁武，以安禄山比侯景。今以无赖之语属之羯胡，则知杜公之意，庾赋中"无赖子弟"一语乃指侯景而言。证以当日情事，实为切当不移。请引申其旨意而解释之。

此赋八句乃总论萧梁一代之兴亡。前四句指武帝，后四句指元帝。盖有梁一代实仅武帝元帝二主。简文敬帝则徒拥虚位，可以不计。后梁则北朝附庸，而又子山故主之仇雠，自不视为继承兰陵之正统者。故止举武、元二世，即足以概括萧梁一朝也。此八句之大旨既明，兹复逐句略诠其意于下：

"天地之大德曰生"，谓武帝享八十六岁之高年也。"圣人之大宝曰位"，谓武帝居南朝天子之尊位也。"用无赖之子弟"，谓用侯景也。《孟子·告子篇》上："富岁子弟多赖。"赵注："子弟，凡人之子弟也。赖，善。"《史记·吴王濞传："吴所诱皆无赖子弟，亡命铸钱奸人，故相率以反。"可知子弟亦泛称，不必以为专指武帝之子弟，如曾涤生之所说也。"举江东而全弃"，谓武帝失国也。此前四句之意综合言之，则谓武帝以享国最久之帝王，而用无赖之侯景，卒致丧生失位，尽弃其江东之王业也。

"惜天下之一家"，"遭东南之反气"二句指河东王誉事也。汉吴王濞为高祖兄仲之子。河东王誉亦为元帝兄昭明太子统之子。誉反于湘州，其地适在江陵之东南。以亲族关系及郡邑方向言，可称切当。庾公之意，盖谓元

帝能平侯景，可以为中兴之主。何期天下同姓一家，而遭湘州之反，遂致灭亡之祸，此诚堪深惜者也。“以鹑首而赐秦”，“天何为而此醉”二句，谓以河东王誉之故，岳阳王詧乃乞援于西魏，于谨遂陷江陵，而灭梁室也。据《隋书·地理志》，荆州之分野为鹑首之次。故鹑首即指江陵。此用鹑首赐秦故事，以譬西魏之取江陵，准之地望，至为适合。倪氏以为指襄阳为魏有而言，所解已嫌迂远不切。至又以“鹑首赐秦”，谓指周太祖资萧詧以江陵空城，置兵防守，是詧亦失鹑首之次之南郡。信如其后说，则非“以鹑首赐秦”乃“秦赐以鹑首也。”较之前说，尤为费解，其不可通明矣。此后四句之意综合言之，则谓可惜元帝以天下一家之局，遭河东王誉反于湘州，卒致江陵为西魏所陷没，天何为此梦梦耶？

据上所述，知《哀江南赋》必用《咏怀古迹》诗之解，始可通。是之谓以杜解庾。

[注释]

〔1〕庾信（513—581）：字子山，南阳新野（今属河南）人。南北朝文学家。梁元帝时出使西魏，被留。历仕西魏、北周。官至骠骑大将军、开府仪同三司，世称庾开府。善诗赋、骈文。所作《哀江南赋》，风格苍凉，对当时社会动乱有所反映，为杜甫所推崇。——编者

1931年

（《金明馆丛稿二编》）

第三编 文史互证篇

《西游记》玄奘[1]弟子故事之演变

本文小引

——印度人为最富于玄想之民族，世界之神话故事多起源天竺。宋代说经与近世弹词、章回体小说多出于一源。佛教经典之体裁与后来小说文学，盖有直接关系。

——说经多演故事，故事一经演讲，不得不随其说者听者本身之程度及环境而生变易。

——据《西游记》孙行者大闹天宫、猪八戒高家庄招亲与流沙河沙和尚三者故事之起源，可以推得故事演变之公例。

印度人为最富于玄想之民族，世界之神话故事多起源于天竺，今日治民俗学者皆知之矣。自佛教流传中土后，印度神话故事亦随之输入。观近年发现之敦煌卷子中，如《维摩诘经·文殊问疾品演义》诸书，益知宋代说经，与近世弹词、章回体小说等，多出于一源，而佛教经典之体裁与后来小说文学，盖有直接关系。此为昔日吾国之治文学史者，所未尽留意者也。

僧佑《出三藏记》集九《贤愚经记》云：

> 河西沙门释昙学威德等凡有八僧，结志游方，远寻经典，于于阗大寺遇般遮于瑟之会。般遮于瑟者，汉言五年一切大众集也。三藏诸学各弘法宝，说经讲律依业而教。学等八僧随缘分听，于是竞习胡音，折以汉义。精思通译，各书所闻。还至高昌，乃集为一部。

据此，则《贤愚经》者，本当时昙学等八僧听讲之笔记也。今检其内容，乃一杂集印度故事之书。以此推之，可知当日中央亚细亚说经，例引故事以阐经义。此风盖导源于天竺，后渐及于东方。故今《大藏》[2]中《法句·譬喻经》等之体制，实印度人解释佛典之正宗。此土释经著述，如天台诸祖之书，则已支那化，固与印度释经之著作有异也。夫说经多引故事，而故事一经演讲，不得不随其说者听者本身之程度及环境，而生变易，故有原为一故事，而歧为二者，亦有原为二故事，而混为一者。又在同一事之中，亦可以甲人代乙人，或在同一人之身，亦可易丙事为丁事。若能溯其本源，析其成分，则可以窥见时代之风气，批评作者之技能，于治小说文学史者倘亦一助欤？

鸠摩罗什译《大庄严经论》[3]三第一五故事，《难陀王说偈》言：

> 昔者顶生王。将从诸军众。并象马七宝。悉到

于天上。罗摩造草桥。得至楞伽城。吾今欲升天。无有诸梯隥。次诣楞伽城。又复无津梁。

寅恪案，此所言乃二故事，一为顶生王升天因缘，见于康僧会译《六度集经》四第四十故事、《涅槃经·圣行品》、《中阿含经》一一《王相应品·四洲经》、元魏吉迦夜昙曜共译之《付法藏因缘传》一、鸠摩罗什译《仁王般若波罗蜜经》下卷、不空译《仁王护国般若波罗蜜经·护国品》、法炬译《顶生王故事经》、昙无谶译《文陀竭王经》、施护译《顶生王因缘经》及《贤愚经》一三等。梵文 Divyāvadāna 第一七篇亦载之，盖印度最流行故事之一也。兹节录《贤愚经》一三《顶生王缘品》第六四之文如下：

[顶生王]意中复念，欲生忉利，即与群众蹈虚登上。时有五百仙人住在须弥山腹，王之象马屎尿落污仙人身。诸仙相问，"何缘有此？"中有智者告众人言，吾闻顶生欲上三十三天，必是象马失此不净。仙人忿恨，便结神咒，令顶生王及其人众悉住不转。王复知之，即立誓愿，若我有福，斯诸仙人悉皆当来，承供所为。王德弘博，能有感致，五百仙人尽到王边，扶轮御马，共至天上。未至之顷，遥睹天城，名曰快见，其色皦白，高显殊特。此快见城有千二百门，诸天惶怖，悉闭诸门，著三重铁门。顶生王兵众直趣不疑，王即取贝吹之，张弓扣弹，千二百门一时皆开。帝释寻出，与共相见，因请入宫，与共分坐。天帝人王貌类一种，其

初见者，不能分别，唯以眼眴迟疾知其异耳。王于天上受五欲乐，尽三十六帝，末后帝释是大迦叶。时阿修罗王兴军上天，与帝释斗，帝释不如。顶生复出，吹贝扣弓，阿修罗王即时崩坠。顶生自念，我力如是，无有等者。今与帝释共坐何为？不如害之，独霸为快。恶心已生，寻即堕落，当本殿前，委顿欲死。诸人来问，若后世问顶生王云何命终，何以报之？王对之曰，"若有此问，便可答之，顶生王者由贪而死。统领四域四十亿岁，七日雨宝，及在二天，而无厌足，故致坠落。"

此闹天宫之故事也。

又印度最著名之纪事诗《罗摩延传》第六编，工巧猿名Nala者，造桥渡海，直抵楞伽。此猿猴故事也。盖此二故事本不相关涉，殆因讲说《大庄严经论》时，此二故事适相连接，讲说者有意或无意之间，并合闹天宫故事与猿猴故事为一，遂成猿猴闹天宫故事。其实印度猿猴之故事虽多，猿猴而闹天宫，则未之闻。支那亦有猿猴故事，然以吾国昔时社会心理，君臣之伦，神兽之界，分别至严。若绝无依借，恐未必能联想及之。此《西游记》孙行者大闹天宫故事之起原也。

又义净[4]译《根本说一切有部·毘奈耶杂事》[5]三《佛制苾刍发不应长缘》略云：

时具寿牛卧在憍闪毘国，住水林山出光王园内猪坎窟中。后于异时，其出光王于春阳月，林木皆茂，

鹅雁鸳鸯鹦鹉舍利孔雀诸鸟，在处哀鸣，遍诸林苑。出光王命掌园人曰，“汝今可于水林山处，周遍芳园，皆可修治。除众瓦砾，多安净水，置守卫人。我欲暂往园中游戏。”彼人敬诺，一依王教。既修营已，还白王知。时彼王即便将诸内宫以为侍从，往诣芳园。游戏既疲，偃卧而睡，时彼内人，性爱花果，于芳园里随处追求。时牛卧苾刍须发皆长，上衣破碎，下裙垢恶，于一树下跏趺而坐。宫人遥见，各并惊惶，唱言：“有鬼！有鬼！”苾刍即往入坎窟中。王闻声已，即便睡觉，拔剑走趁。问宫人曰，“鬼在何处？”答曰，“走入猪坎窟中。”时王闻已，行至窟所，执剑而问，“汝是何物？”答言，“大王！我是沙门。”王曰，“是何沙门？”答曰，“释迦子。”问言“汝得阿罗汉果耶？”答言“不得。”“汝得不还，一来，预流果耶？”答言“不得”。“且置斯事，汝得初定，乃至四定？”答“并不得。”王闻是已，转更瞋怒，告大臣曰，“此是凡人，犯我宫女，可将大蚁填满窟中，蜇螫其身。”时有旧住天神近窟边者，闻斯语已，便作是念：“此善沙门，来依附我，实无所犯，少欲自居。非法恶王，横加伤害。我今宜可作救济缘。”即自变身为一大猪，从窟走出。王见猪已，告大臣曰，“可将马来，并持弓箭。”臣即授与，其猪遂走，急出花园。王随后逐。时彼苾刍，急持衣钵，疾行而去。

《西游记》猪八戒高家庄招亲故事，必非全出中国人臆撰，而印度又无猪豕招亲之故事，观此上述故事，则知居猪坎窟中，须发蓬长，衣裙破垢，惊犯宫女者，牛

卧苾𫚾也。变为大猪，从窟走出，代受伤害者，则窟边旧住之天神也。牛卧苾𫚾虽非猪身，而居猪坎窟中，天神又变为猪以代之，出光王因持弓乘马以逐之，可知此故事中之出光王，即以牛卧苾𫚾为猪。此故事复经后来之讲说，憍闪毗国之憍，以音相同之故，变为高家庄之高。惊犯宫女，以事相类似之故，变为招亲。辗转代易，宾主淆混，指牛卧为猪精，尤觉可笑。然故事文学之演变，其意义往往由严正而趋于滑稽，由教训而变为讥讽，故观其与前此原文之相异，即知其为后来作者之改良。此《西游记》猪八戒高家庄招亲故事之起源也。

又《慈恩法师传》一云：

> 莫贺延碛长八百余里，古曰沙河。上无飞鸟，下无走兽，复无水草。是时顾影，唯一心但念观音菩萨及般若心经。初法师在蜀，见一病人身疮臭秽，衣服破污，愍将向寺，施与衣服饮食之直。病者惭愧，乃授法师此经。因常诵习。至沙河间，逢诸恶鬼，奇状异类，绕人前后，虽念观音，不能令去，及诵此经，发声皆散。在危获济，实所凭焉。

此传所载，世人习知（近人《西游记》考证亦引之），即《西游记》流沙河沙和尚故事之起原也。

据此三者之起原，可以推得故事演变之公例焉。

一曰：仅就一故事之内容，而稍变易之，其事实成分殊简单，其演变程序为纵贯式。如原有玄奘渡沙河逢诸恶鬼之旧说，略加傅会，遂成流沙河沙和尚故事之例是也。

二曰：虽仅就一故事之内容变易之，而其事实成分不似前者之简单，但其演变程序尚为纵贯式。如牛卧苾刍之惊犯宫女，天神之化为大猪。此二人二事，虽互有关系，然其人其事，固有分别，乃接合之，使为一人一事，遂成猪八戒高家庄招亲故事之例是也。

三曰：有二故事，其内容本绝无关涉，以偶然之机会，混合为一。其事实成分，因之而复杂。其演变程序，则为横通式。如顶生王升天争帝释之位，与工巧猿助罗摩造桥渡海，本为各自分别之二故事，而混合为一。遂成孙行者大闹天宫故事之例是也。

又就故事中主人之构造成分言之，第三例之范围，不限于一故事，故其取用材料至广。第二例之范围，虽限于一故事，但在一故事中之材料，其本属于甲者，犹可取而附诸乙，故其取材尚不甚狭。第一例之范围则甚小，其取材亦因而限制，此故事中原有之此人此事，虽稍加变易，仍演为此人此事。今《西游记》中玄奘弟子三人，其法宝神通各有等级。其高下之分别，乃其故事构成时，取材范围之广狭所使然。观于上述此三故事之起原，可以为证也。

寅恪讲授佛教翻译文学，以《西游记》玄奘弟子三人，其故事适各为一类，可以阐发演变之公例，因考其起原，并略究其流别，以求教于世之治民俗学者。

［注释］

〔1〕玄奘（600或602—664）：唐初佛教高僧。俗姓陈名祎。洛阳缑氏（今河南偃师南缑氏镇）人。十三岁出家于洛阳净土寺，法名玄奘。因疑原有佛经讹误之处较多，乃于贞观初去印度取经求法，于贞观十九年回长

安。由于他的取经活动充满神奇色彩，后遂渐变为神话人物，《西游记》中唐僧、孙悟空、猪八戒、沙和尚师徒四人西天取经的故事，在中国已家喻户晓。——编者

〔2〕《大藏》：《大藏经》之略称，佛教典籍的丛书，亦为佛教典籍的总称。大者，表示佛典穷天地之极至，无所不包；藏者，梵文 Pitaka 的意译，为储东西的箱笼，古印度的僧侣们常将所抄贝叶经存放其中，故"藏"遂为佛经的计算单位或代名词；经者，梵文 Sūtra 的意译，原意为贯穿，古印度佛教徒认为，以丝穿花瓣可不被风吹散，同理，将释迦牟尼的教言搜集总摄在一起，便可永世流传，故以之名释迦教言集。中国译之以"经"，也即此意。"大藏经"是中国合此三者之义组成的名词。据目前所知，此词最早出现在隋朝灌顶所著的《隋天台智者大师别传》中，此前的南北朝时期则称"一切经"。《大藏经》的初始含义，是指汇辑汉文佛典的一套大型丛书，后来泛指一切文种的佛典丛书。——编者

〔3〕《大庄严经论》：《方广大庄严经》之略名，即《普曜经》。《普曜经》（梵文 Lalitavistarasūtra），古印度佛教经典，记述佛陀释迦牟尼降生、为太子、出家修行、创教的神话故事，宣说释迦牟尼所讲述的佛教基本教义。汉译本有西晋竺法护译八卷；唐地婆诃罗译《方广大庄严经》，两经同本异译。——编者

〔4〕义净（635—713）：唐僧人、翻译家。唐高宗咸亨二年（671），由海道往印度求法，历二十五年，携带佛经四百部回国。曾在长安、洛阳主持译经，共译出经律五十六部。——编者

〔5〕《根本说一切有部·毘奈耶杂事》，唐义净译，四十卷。根本说一切有部，梵名 Sarrāstiràda。毘奈耶，梵名 Vinaya，三藏之一，讲佛所说之戒律，灭诸恶之法。——编者

（1930年）

（《金明馆丛稿二编》）

第三编　文史互证篇

敦煌本《维摩诘经·文殊师利问疾品演义》跋

本文小引

——佛典制裁长行与偈颂相间，演说经义自然仿效之，故为散文与诗歌互用之体。后世衍变既久，其散文体中偶杂以诗歌者，遂成今日章回体小说。其保存原式，仍用散文诗歌合体者，则为今日之弹词。

——《维摩诘经》本一绝佳故事，自译为中文后，遂盛行于震旦。其演变滋乳之途径，与今日通行小说如杨家将之于杨氏，征东征西之于薛氏，颇复相似。然此只可为通识者道，而不能喻于拘方之士。

——吾国小说，大抵为佛教化。六朝维摩诘故事之佛典，实皆哲理小说之变相。惜乎近世小说，与此经有关系者，殊为罕见，岂以支那民族素乏幽渺之思，净名故事纵盛行于一时，而陈义过高，终不适于民族普通心理？

上虞罗氏所刊《敦煌零拾》中有佛曲三种，其二为《维摩诘经·文殊问疾品演义》。寅恪案，佛典制裁长行与偈颂相间，演说经义自然仿效之，故为散文与诗歌互用之体。后世衍变既久，其散文体中偶杂以诗歌者，遂成今日章回体小说。其保存原式，仍用散文诗歌合体者，则为今日之弹词。此种由佛经演变之文学，贞松先生特标以佛曲之目。然《古杭梦余录》、《武林旧事》等书中本有说经旧名，即演说经义，或与经义相关诸平话之谓。《敦煌零拾》之三种佛曲皆属此体，似不如径称之为演义，或较适当也。今取此篇与鸠摩罗什译《维摩诘所说经》原文互勘之，益可推见演义小说文体原始之形式，及其嬗变之流别，故为中国文学史绝佳资料。考佛教初起，其教徒本限于出家之僧侣，后来传布既广，渐推及于在家之居士。北魏吉迦夜、昙曜共译之《杂宝藏经》八《难陀王与那伽斯那共论缘》云：

> 王复问言："出家在家，何者得道？"斯那答言："二俱得道。"王复问言："若俱得道，何必出家？"斯那答言："譬如此去三千余里，若遣少健，乘马赍粮，捉于器仗，得速达不？"王答言："得。"斯那复言："若遣老人，乘于疲马，复无粮食，为可达不？"王言："纵令赍粮，犹恐不达，况无粮也。"斯那言："出家得道，喻如少壮，在家得道，如彼老人。"

据此，则同为佛教信徒，出家在家之间，未尝无阶级高下之分别也。若维摩诘者，以一在家之居士，其神

⊙ 敦煌本《维摩诘经·文殊师利问疾品演义》跋

通道力，远过于诸菩萨声闻等。佛遣其大弟子及弥勒佛等往问其疾，竟皆辞避而不敢往。舍利弗者，佛弟子中智慧第一之人。维摩诘宅神之天女以智辩窘之，甚至故违沙门戒法，以香华散著其身，虽以神力去之而不得去，复转之使为女身。然则净名之宅神，与释迦之大弟子，其程度高下有如是者。故知《维摩诘经》之作者，必为一在家居士，对于出家僧侣，可谓尽其玩弄游戏之能事，实佛藏中所罕见之书也。唐《复礼十门辩惑论·通力上感门》云：

窃见维摩神力，掌运如来，但十地之观，尚隔罗縠，如何一掌之内，能容十号之尊乎？非独以卑移尊，于理非顺，实亦佛与菩萨，岂无等差，如有等差，安能运佛？如无等差，何须成佛也。

又云：

维摩罗诘者，示居家而弘道，不思议道利用无方，是以五百声闻，咸辞问疾；八千菩萨，莫能造命。弥勒居一生之地，服其悬解；文殊是众佛之师，谢其真入。

观此，可知《维摩诘经》纪其书中主人之神通道力，逾越恒量，故与其他经典冲突，宜乎复礼释权无二之十疑以之为首也。夫大乘佛典之编纂，本后于小乘，而《维摩诘经》者，又为更后一期之著作。否则在家居士岂

能凌驾出家僧侣之上，如《净名经》之所纪者乎？盖当此经成书之时，佛教经典之撰著，已不尽出于出家僧侣之手，即在家居士，亦有从事于编纂者，斯其明证也。

维摩诘故事在印度本国之起源，不可详考。玄奘《大唐西域记》七云：

> 吠舍釐国有窣堵波，是毗摩罗诘故宅基址，多有灵异。去此不远，有一神舍，其状垒砖，传云积石，即无垢称长者现疾说法之处云。去此不远有窣堵波，长者子宝积故宅也。

又《法苑珠林》二九《圣迹部》略云：

> 寺东北四里许有塔，是维摩故宅基，尚多灵神。其舍垒砖，传云积石，即是说法现疾处也。于大唐显庆年中敕使卫长史王玄策因向印度，过净名宅，以笏量基，止有十笏，故号方丈之室也。并长者宝积宅，庵罗女宅，佛姨母入灭处，皆立表记。

凡地方名胜古迹，固不尽为历史事实，亦有依托傅会者。但依托傅会之名胜古迹，要须此故事或神话先已传播于社会，然后始能产生。据玄奘之记载，可知维摩诘故事，在印度当时，必极流行之故事也。今仅于中文之资料考之，亦可略见其在印度本国变迁滋乳之始末焉。

《维摩诘经》梵本今日或尚存在，以未得见，故不置论。藏文正藏中有法戒译《圣无垢称所说大乘经》六卷，

① 敦煌本《维摩诘经·文殊师利问疾品演义》跋

共十三品，其书译于中国北宋之世。中文先后凡数译，即后汉严佛调译《古维摩经》一卷，今佚。吴支谦译《维摩诘说不思议法门经》二卷，今存。西晋竺法护译《维摩诘所说法门经》一卷，今佚。西晋竺叔兰译《毗摩罗诘经》三卷，今佚。后秦鸠摩罗什译《维摩诘所说经》三卷，今存。及唐玄奘译《说无垢称经》六卷，今存。自后汉至北宋时将千载，而此经屡经移译，则梵文原本流传不绝，广布人间，可以推知。然此但就维摩诘居士本身，及《维摩诘经》本经言之耳。此经鸠摩罗什译《本佛道品》云：

> 尔时会中有菩萨名普现色身问维摩诘言："居士父母妻子亲戚眷属吏民知识悉为是谁？奴婢僮仆象马车乘皆何所在？"于是维摩诘以偈答曰："智度菩萨母，方便以为父，一切众导师，无不由是生。法喜以为妻，慈悲心为女，善心诚实男，毕竟空寂舍。弟子众尘劳，随意之所转，道品善知识，由是成正觉。诸度法等侣，四摄众伎女，歌咏诵法言，以此为音乐。"

据此，是此经作者之原意，维摩诘居士实无眷属，故于方便品虽言其现有眷属，而佛道品则将其父母妻子悉托之抽象名词，绝非谓具体之人也。而今大藏中有西晋竺法护译《佛教大方等顶王经》，一名《维摩诘子问经》[1]一卷，梁月婆首那译《大乘顶王经》一卷，隋耆那崛多译《善思童子经》二卷，皆纪维摩诘子事，是维摩诘实

有子矣。大藏中复有隋誊那崛多译《月上女经》二卷，纪维摩诘女月上事，是维摩诘实有女矣。又《月上女经》卷上云："其人（指维摩诘言）有妻，名曰无垢。"是维摩诘实有妻矣。诸如此类，皆维摩诘故事在印度本土自然演化滋乳之所致，而自翻译输入支那之后，其变迁程序亦有相似之迹象焉。

隋吉藏《净名玄论》二云：

《佛譬喻经》云：净名姓硕（?），名大仙，王氏。别传云：姓雷氏，父名那提，此云智基。（慕）母姓释氏，名喜，年十九嫁。父年二十三婚，至二十七于提婆罗城内生维摩。维摩有子字曰善思，甚有父风，佛授其记，未来作佛。别有《维摩子经》一卷，可寻之也。

又嘉祥《维摩诘经义疏》一云：

旧传云：《佛譬喻经》说，净名姓王氏。别传云：姓雷氏。祖名大仙。父曰那提，此云智慕。母姓释氏，字喜，十九嫁。父二十三婚。子曰善思，甚有父风，如来授记，未来作佛。吉藏来得彼经文也。

又唐复礼《十门辩惑论·通力上感门》末云：

亦将金粟之名，传而有据者也。

① 敦煌本《维摩诘经·文殊师利问疾品演义》跋

下注云：

吉藏师云：金粟事出《思惟三昧经》，自云未见其本。今检诸经目录，无此经名。窃谓西国有经，东方未译者矣。

又《文选》王简栖《头陀寺碑文》云：

金粟来仪。

李善注云：

《发迹经》云：净名大士是往古金粟如来。

寅恪案，唐道宣《续高僧传》——《吉藏传》云：

在昔陈隋废兴，江阴凌乱，道俗波迸，各弃城邑，乃率其所属，往诸寺中，但是文疏，并皆收聚，置于三间堂内。及平定后，方洮简之，故目学之长，勿过于藏。

然则嘉祥为当时最博雅之大师，而关于维摩诘之经典，如《佛譬喻经》及《思惟三昧经》皆所未见，即最流行之金粟如来名词，复不知所出。李崇贤《〈文选〉注》所引之《发迹经》，今已不存，疑与《佛譬喻经》等为同类之书，亦嘉祥之所未见。因知此类经典，所记姓

氏，如王氏雷氏等，必非印度所能有，显出于中国人之手，非译自梵文原经。虽流布民间，而不列于正式经典之数。所以一代博洽之学人，亦不得窥见。

盖《维摩诘经》本一绝佳故事，自译为中文后，遂盛行于震旦。其演变滋乳之途径，与其在天竺本土者，不期而暗合。即原无眷属之维摩诘，为之造作其祖及父母妻子女之名字，各系以事迹，实等于一姓之家传，而与今日通行小说如杨家将之于杨氏，征东征西之于薛氏，所纪内容，虽有武事哲理之不同，而其原始流别及变迁滋乳之程序，颇复相似。若更推论之，则印度之《顶王经》、《月上女经》，六朝之《佛譬喻经》、《思惟三昧经》等，与《维摩诘经》本经之关系，亦犹《说唐》、《小英雄传》、《小五义》以及《重梦后传》之流，与其本书正传之比。虽一为方等之圣典，一为世俗之小说，而以文学流别言之，则为同类之著作。然此只可为通识者道，而不能喻于拘方之士也。当六朝之世，由维摩诘故事而演变滋乳之文学，有印度输入品与支那自制品二者，相对并行。外国输入者，如《顶王经》等，至今流传不绝。本土自制者，如《佛譬喻经》等，久已湮没无闻。以同类之书，千岁而后，其所遭际殊异至此，诚可谓有幸有不幸者矣。

尝谓吾国小说，大抵为佛教化。六朝维摩诘故事之佛典，实皆哲理小说之变相。假使后来作者，复递相仿效，其艺术得以随时代而改进，当更胜于昔人。此类改进之作品，自必有以异于《感应传》《冥报记》等滥俗文学。惜乎近世小说虽多，与此经有关系者，殊为罕见。岂

以支那民族素乏幽渺之思，净名故事纵盛行于一时，而陈义过高，终不适于民族普通心理所致耶？或谓禅宗语录并元曲中庞居士及其女灵照故事，乃印度哲理化之中国作品，但观其内容，摹拟过甚，殊有生吞活剥之嫌，实可视为用中国纺织品裁制之"布拉吉"[2]。东施效颦，终为识者所笑也。他若维摩诘故事之见于美术品者，若杨惠之之所塑（凤翔天柱寺），即苏子瞻之所咏，今已不可得见。然敦煌画本，尚在人间（伯希和敦煌摄影集第一册第一一片），云岗石刻，犹存代北（云岗石刻有维摩诘示疾像），当时文化艺术借以想象推知，故应视为非文字之史料，而与此演义残卷，可以互相印证发明者也。

又北京图书馆藏敦煌卷子中有《维摩诘经·菩萨品·持世菩萨对佛不任问疾》一节，《俗文》一卷及《维摩诘经颂》一卷。后者以五言律句十四首，分咏全经各品之义，未知何人所作，亦《维摩诘经》之附属文学也。附识于此，以俟考证焉。

[注释]

〔1〕《维摩诘子问经》：即《维摩诘子所问经》，《大方等顶王经》之异名。述维摩诘之子善思童子抱于保姆与佛及诸大弟子问答妙义。— 编者

〔2〕"布拉吉"：俄语连衣裙之音译，五十年代流行于中国。——编者

（1930年）

（《金明馆丛稿二编》）

第三编　文史互证篇

忏悔灭罪《金光明经·冥报传》跋

本文小引

——灭罪冥报传之作，意在显扬感应，劝奖流通，本为佛教经典之附庸，渐成小说文学之大国。中国小说虽号称富于长篇巨制，然其内容结构，往往为数种感应冥报传记杂糅而成。若能取此类果报文学详稽而广证之，或可为治中国小说史者之一助。

合肥张氏藏敦煌写本《金光明经》残卷卷首有《冥报传》，载温州治中张居道入冥事。日本人所藏敦煌写经亦有之。（日文原报告未见，仅见一千九百十一〔1911〕年安南远东法兰西学校报告第十一卷第一百七十八及一百八十六页所引）予虽未见其原文，以意揣之，当与此无异。案此传今无足本。明僧受汰《金光明经科注》卷四之末附《金光明经·感应记》中有“冤家自择”及“冤化为人”二条，皆略记张居道事。又宋僧非浊《三宝

感应要略》中卷第二十九温州治中张居道冥路中发愿造金光明经四卷愿感应，亦略记此事，题下注："出《灭罪传》"，其末又注："更有安固县丞妻脱苦缘繁故不述之"等语。然则明代受汰《金光明经·感应记》所载，虽不知采自何书，而宋时非独《三宝感应要略》所集明言出自《灭罪传》，是此传足本宋代犹存之证也。近年俄罗斯人C. E. Malov君肃州得一《金光明经》之突厥系文本（俄国科学院佛教丛书第十七种一千九百十三〔1913〕年出版），张居道入冥及安固县丞妻二事均译载卷首，其体制与敦煌写经之冠以《灭罪传》者适相符合。予又见德意志人近年于土鲁番所获之吐蕃文断简，其中有类似《灭罪冥报传》之残本（见A. H. Francke，Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften，Mai，1924）。内容述及《金刚经》，殆冠于《金刚经》之首者，惜太残阙，无由确证。是佛经之首冠以感应冥报传记，实为西北昔年一时风尚。今则世代迁移，当时旧俗，渺不可稽，而其迹象，仍留于外族重翻之本。征考佛典编纂之体裁者，犹赖之以为旁证，岂不异哉。《金光明经》诸本，予所知者，梵文本之外（梵文本已刊者有Sarat Chandra本及A. F. Rudolf. Hoerle，Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan所载之本，馀详见《宗教研究》第五卷第三号泉芳璟君《读梵文〈金光明经〉》论文），其余他种文字译本，尚存于今日者，中文则有北凉[1]昙无谶译之四卷本，隋宝贵之合部八卷本，唐义净之十卷本。西藏文则有三本（见《支那学》第四卷第四号樱部文镜

《蒙文（金光明经）断篇考补笺》），其一为法成重译之中文义净本。蒙古文及 Kalmuk 文(予曾钞一本)均有译本。满文《大藏经》译自中文，当有《金光明经》，但予未得见。突厥系文则有德意志土鲁番考察团所获之残本（F. W. K. Müller, Uigurica, 1908）及俄国科学院佛教丛书本（见前）。东伊兰文亦有残阙之本，(见 P. Pelliot, Etudes Linguistiques Sur les Documents de la Mission Pelliot, 1913 及 E. Leumann, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XV, 2, 1920）据此诸种文字译本之数，即知此经于佛教大乘经典中流通为独广，以其义主忏悔，最易动人故也。至灭罪冥报传之作，意在显扬感应，劝奖流通，远托《法句·譬喻经》之体裁，近启《太上感应篇》之注释，本为佛教经典之附庸，渐成小说文学之大国。盖中国小说虽号称富于长篇巨制，然一察其内容结构，往往为数种感应冥报传记杂糅而成。若能取此类果报文学详稽而广证之，或亦可为治中国小说史者之一助欤。因考张居道事，并附论之于此。戊辰四月义宁陈寅恪。

[注释]

〔1〕北凉：十六国之一。公元 397 年为匈奴贵族沮渠蒙逊所建。继前凉、西凉之后，从中原输入书籍，在河西地区保存和发扬了汉族封建文化。

（1928 年）

（《金明馆丛稿二编》）

第三编　文史互证篇

与刘叔雅论国文试题书

本文小引

——印欧语系之文法，不宜施之于不同语系之中国语文。——不能根据某一特种语言之规律，推之以概括万族。——欲详知确证一种语言之特殊现象及其性质，非综合分析，比较研究，不能为功。而所与互相比较者，必须属于同系中大同小异之语言。——从事比较语言之学，必具一历史观念，始不致自乱宗统。——对对子能表现中国语文特性之多方面，可以测验应试者之国文程度与思想条理。

叔雅先生讲席：承命代拟今夏入学考试国文题目，寅恪连岁校阅清华大学入学国文试卷，感触至多。据积年经验所得，以为今后国文试题，应与前此异其旨趣，即求一方法，其形式简单而涵义丰富，又与华夏民族语言文学之特性有密切关系者，以之测验程度，始能于阅卷

定分之时，有所依据，庶几可使应试者，无甚侥幸，或甚冤屈之事。阅卷者良心上不致受特别痛苦，而时间精力俱可节省。若就此义言之，在今日学术界，藏缅语系比较研究之学未发展，真正中国语文文法未成立之前，似无过于对对子之一方法。此方法去吾辈理想中之完善方法，固甚辽远，但尚是诚意不欺，实事求是之一种办法，不妨于今夏入学考试时，试一用之，以测验应试者之国文程度。略陈鄙意，敬祈垂教。幸甚！幸甚！凡考试国文，必考其文理之通与否，必以文法为标准，此不可待论者。但此事言之甚易，行之则难。最先须问吾辈今日依据何种文法以考试国文。今日印欧语系化之文法，即《马氏文通》“格义”式之文法，既不宜施之于不同语系之中国语文，而与汉语同系之语言比较研究，又在草昧时期，中国语文真正文法，尚未能成立，此其所以甚难也。夫所谓某种语言之文法者，其中一小部分，符于世界语言之公律，除此之外，其大部分皆由研究此种语言之特殊现相，归纳为若干通则，成立一有独立个性之统系学说，定为此特种语言之规律，并非根据某一特种语言之规律，即能推之以概括万族，放诸四海而准者也。假使能之，亦已变为普通语言学，音韵学，名学，或文法哲学等等，而不复成为某特种语言之文法矣。昔希腊民族武力文化俱盛之后，地跨三洲，始有训释标点希腊文学之著作，以教其所谓“野蛮人”者。当日固无比较语言学之知识，且其所拟定之规律，亦非通筹全局及有统系之学说。罗马又全部因袭翻译之，其立义定名，以传统承用之故，颇有讹误可笑者。如西欧近世语言之文法，

其动词完全时间式，而有不完全之义。不完全时间式，转有完全之义，是其一例也。今评其价值，尚在天竺文法之下。但因其为用于隶属同语系之语言，故其弊害尚不甚显著。今吾国人所习见之外国语文法，仅近世英文文法耳。其代名词有男女中三性，遂造他她它三字以区别之，矜为巧便。然若依此理论，充类至尽，则阿剌伯希伯来等语言，动词亦有性别与数别，其文法变化皆有特殊之表现。例如一男子独睡，为男性单数。二男子同睡，为男性复数。一女子独睡，为女性单数。二女子同睡，为女性复数。至若一男子与一女子而同睡，则为共性复数。此种文法变化，如依新法译造汉字，其字当为“㑇”。天竺古语，其名词有二十四啭，动词有十八啭。吾中国之文法，何不一一仿效，以臻美备乎？世界人类语言中，甲种语言，有甲种特殊现相，故有甲种文法。乙种语言，有乙种特殊现相，故有乙种文法。即同一系之西欧近世语，如英文名词有三格，德文名词则有四格。法文名词有男女二性，德文名词则有男女中三性。因此种语言，今日尚有此种特殊现相。故此种语言之文法，亦不得不特设此种规律。苟违犯之者，则为不通。并非德人作德文文法喜繁琐，英人作英文文法尚简单也。欧洲受基督教之影响至深，昔日欧人往往以希伯来语言为世界语言之始祖，而自附其语言于希伯来语之支流末裔。迨乎近世，比较语言之学兴，旧日谬误之观念得以革除。因其能取同系语言，如梵语波斯语等，互相比较研究，于是系内各个语言之特性逐渐发见。印欧系语言学，遂有今日之发达。故欲详知确证一种语言之特殊现相及其性质如何，非

综合分析，互相比较，以研究之，不能为功。而所与互相比较者，又必须属于同系中大同而小异之语言。盖不如此，则不独不能确定，且常错认其特性之所在，而成一非驴非马，穿凿附会之混沌怪物。因同系之语言，必先假定其同出一源，以演绎递变隔离分化之关系，乃各自成为大同而小异之言语。故分析之，综合之，于纵贯之方面，剖别其源流，于横通之方面，比较其差异。由是言之，从事比较语言之学，必具一历史观念，而具有历史观念者，必不能认贼作父，自乱其宗统也。往日法人取吾国语文约略摹仿印欧系语之规律，编为汉文典，以便欧人习读。马眉叔效之，遂有《文通》之作，于是中国号称始有文法。夫印欧系语文之规律，未尝不间有可供中国之文法作参考及采用者。如梵语文典中，语根之说是也。今于印欧系之语言中，将其规则之属于世界语言公律者，除去不论，其他属于某种语言之特性者，若亦同视为天经地义，金科玉律，按条逐句，一一施诸不同系之汉文，有不合者，即指为不通。呜呼！文通，文通，何其不通如是耶？西晋之世，僧徒有竺法雅者，取内典外书以相拟配，名曰"格义"（"格义"之义详见拙著《支愍度学说考》），实为赤县神州附会中西学说之初祖。即以今日中国文学系之中外文学比较一类之课程言，亦只能就白乐天等在中国及日本之文学上，或佛教故事在印度及中国文学上之影响及演变等问题，互相比较研究，方符合比较研究之真谛。盖此种比较研究方法，必须具有历史演变及系统异同之观念。否则古今中外，人天龙鬼，无一不可取以相与比较。荷马可比屈原，孔子

可比歌德，穿凿附会，怪诞百出，莫可追诘，更无所谓研究之可言矣。比较研究方法之义既如此，故今日中国必先将国文文法之“格义”观念，摧陷廓清，然后遵循藏缅等与汉语同系语言比较研究之途径进行，将来自可达到真正中国文法成立之日。但今日之吾辈，既非甚不学之人，故羞以“格义”式之文法自欺欺人，用之为考试之工具。又非甚有学之人，故又不能即时创造一真正中国文法，以为测验之标准。无可奈何，不得已而求一过渡时代救济之方法，以为真正中国文法未成立前之暂时代用品，此方法即为对对子。所对不逾十字，已能表现中国语文特性之多方面。其中有与高中卒业应备之国文常识相关者，亦有汉语汉文特殊优点之所在，可借以测验高材及专攻吾国文学之人，即投考国文学系者。兹略分四条，说明于下。

（甲）对子可以测验应试者，能否知分别虚实字及其应用。

此理易解，不待多言。所不解者，清华考试英文，有不能分别动词名词者，必不录取，而国文则可不论。因特拈出此重公案，请公为我一参究之。

（乙）对子可以测验应试者，能否分别平仄声。

此点最关重要，乃数年阅卷所得之结论。今日中学国文教学，必须注意者也。吾人今日当然不依《文镜秘府论》[1]之学说，以苛试高中卒业生。但平仄声之分别，确为高中卒业生应具之常识。吾国语言之平仄声与古代印度希腊拉丁文同，而与近世西欧语言异。然其关于语言文学之重要则一。今日学校教学英文，亦须讲究其声调

之高下，独国文则不然，此乃殖民地之表征也。声调高下与语言迁变，文法应用之关系，学者早有定论。今日大学本科学生，有欲窥本国音韵训诂之学者，岂待在讲堂始调平仄乎？抑在高中毕业以前，即须知“天子圣哲”“灯盏柄曲”耶？又凡中国之韵文诗赋词曲无论矣，即美术性之散文，亦必有适当之声调。若读者不能分平仄，则不能完全欣赏与了解，竟与不读相去无几，遑论仿作与转译。又中国古文之句读，多依声调而决定。印欧语系之标点法，不尽能施用于中国古文。若读者不通平仄声调，则不知其文句起迄。故读古书，往往误解。大正一切藏经句读之多讹，即由于此。又汉语既演为单音语，其文法之表现，即依托于语词之次序。昔人下笔偶有违反之者，上古之文姑不论，中古以后之作，多因声调关系，如“听猿实下三声泪”之例。此种句法，虽不必仿效，然读者必须知此句若作“听猿三声实下泪”，则平仄声调不谐和，故不惜违反习惯之语词次序，以迁就声调。此种破例办法之是非利弊，别为一问题，不必于此讨论。但读此诗句之人，若不能分别平仄，则此问题，于彼绝不成问题。盖其人读“听猿实下三声泪”与“听猿三声实下泪”，皆谐和亦皆不谐和，二者俱无分别。讲授文学，而遇此类情形，真有思惟路绝，言语道断之感。此虽末节，无关本题宏旨，所以附论及之者，欲使学校教室中讲授中国文学史及词曲目录学之诸公得知今日大学高中学生，其本国语言文学之普通程度如此。诸公之殚精竭力，高谈博引，岂不徒劳耶？据此，则知平仄声之测验，应列为大学入学国文考试及格之条件，可以利

用对子之方法，以实行之。

（丙）对子可以测验读书之多少及语藏之贫富。

今日学生所读中国书中，今人之著作太多，古人之著作太少。非谓今人之著作，学生不可多读。但就其所读数量言，二者之比例相差过甚，必非合理之教育，亟须矫正。若出一对子，中有专名或成语，而对者能以专名或成语对之，则此人读书之多少及语藏之贫富，可以测知。

（丁）对子可以测验思想条理。

凡上等之对子，必具正反合之三阶段。（平生不解黑智儿［一译“黑格尔”］之哲学，今论此事，不觉与其说暗合，殊可笑也。）对一对子，其词类声调皆不适当，则为不对，是为下等，不及格。即使词类声调皆合，而思想重复，如《燕山外史》中之“斯为美矣，岂不妙哉！”之句，旧日称为合掌对者，亦为下等，不及格。因其有正，而无反也。若词类声调皆适当，即有正，又有反，是为中等，可及格。此类之对子至多，不须举例。若正及反前后二阶段之词类声调，不但能相当对，而且所表现之意义，复能互相贯通，因得综合组织，别产生一新意义。此新意义，虽不似前之正及反二阶段之意义，显著于字句之上，但确可以想象而得之，所谓言外之意是也。此类对子，既能备具第三阶段之合，即对子中最上等者。赵瓯北诗话盛称吴梅村歌行中对句之妙。其所举之例，如“南内方看起桂宫，北兵早报临瓜步”等，皆合上等对子之条件。实则不独吴诗为然，古来佳句莫不皆然。岂但诗歌，即六朝文之佳者，其篇中警策之俪句，亦莫不如

是。惜阳湖当日能略窥其意，而不能畅言其理耳。凡能对上等对子者，其人之思想必通贯而有条理，决非仅知配拟字句者所能企及。故可借之以选拔高才之士也。

昔罗马西塞罗 Cicelo 辩论之文，为拉丁文中之冠。西土文士自古迄今，读之者何限，最近时德人始发见其文含有对偶。拉丁非单音语言，文有对偶，不易察知。故时历千载，犹有待发之覆。今言及此者，非欲助骈骊之文，增高其地位。不过借以说明对偶确为中国语文特性之所在，而欲研究此种特性者，不得不研究由此特性所产生之对子。此义当质证於他年中国语言文学特性之研究发展以后。今日言之，徒遭流俗之讥笑。然彼等既昧于世界学术之现状，复不识汉族语文之特性，挟其十九世纪下半世纪“格义”之学，以相非难，正可譬诸白发盈颠之上阳宫女，自矜其天宝末年之时世装束，而不知天地间别有元和新样者在。亦只得任彼等是其所是，而非其所非。吾辈固不必，且无从与之校量也。尊意以为何如？

附 记

三十余年前，叔雅先生任清华大学国文系主任。一日过寅恪曰，大学入学考期甚近，请代拟试题。时寅恪已定次日赴北戴河休养，遂匆匆草就普通国文试题，题为“梦游清华园记”。盖曾游清华园者，可以写实。未游清华园者，可以想像。此即赵彦卫《云麓漫钞》[2]九所谓，行卷可以观史才诗笔议论之意。若应试者不被录取，则成一游园惊梦也。一笑！其对子之题为“孙行者”，因苏

东坡诗有“前生恐是卢行者，后学过呼韩退之”一联，‘韩卢’为犬名，“行”与“退”皆步履进退之动词，“者”与“之”俱为虚字。东坡此联可称极中国对仗文学之能事。冯应榴《苏文忠诗注》四五未知“韩卢”为犬名，岂偶失检耶？抑更有可言者，寅恪所以以“孙行者”为对子之题者，实欲应试者以“胡适之”对“孙行者”。盖猢狲乃猿猴，而“行者”与“适之”意义音韵皆可相对，此不过一时故作狡猾耳。……

［注释］

〔1〕《文镜秘府论》：诗论，唐时日本僧人遍照金刚（即弘法大师）作。全书不分卷，分天地东南西北六册。乃作者于来华留学回国后，为向日本人民介绍汉语汉文而作。讲述六朝至唐初关于诗歌体裁和声韵、对偶等方面的理论。有日本“东方文化丛书”影印古钞本及讲谈社校印本。我国1975年出版校点本。——编者

〔2〕《云麓漫钞》：宋赵彦卫撰。彦卫字景安，开禧初官新安郡守，绍熙间宰乌程，又通判徽州。此书有开禧二年序。初名《拥炉闲笔》，本止十卷；后官新安，并刻后五卷，始易今名。书中记宋时杂事者十之三，考证名物者十之七。《四库提要》称其“考证颇为赅博”，考“唐制科之名目……皆史志之所未详。”——编者

一九六五年岁次乙巳五月七十六叟陈寅恪识

（《金明馆丛稿二编》）

（编者注：原文作于1933年）

附录

附录

《雨僧日记》：一九一九年十二月十四日记陈寅恪论中、西、印文化

"（一）中国之哲学美术，远不如希腊。不特科学为逊泰西也。但中国古人，素擅长政治及实践伦理学。与罗马人最相似。其言道德，惟重实用，不究虚理。其长处短处均在此。长处即修齐治平之旨；短处即实事之利害得失，观察过明，而乏精深远大之思。故昔则士子群习八股，以得功名富贵。而学德之士，终属极少数。今则凡留学生，皆学工程实业，其希慕富贵，不肯用力学问之意则一。而不知实业以科学为根本，不揣其本，而治其末，充其极，只成下等之工匠。境遇学理，略有变迁，则其技不复能用。所谓最实用者，乃适成为最不实用。至若天理人事之学，精深博奥者，亘万古、横九亥[1]（疑"亥"字误，应为"垓"——编者）而不变。凡时凡地，均可用之。而救国经世，尤必以精神之学问（谓形而上之学）为根基。乃吾国留学生不知研究，且鄙弃之，不自伤其愚陋，皆由偏重实用，积习未改之故，此后若中国之实业发达，生计优裕，财源浚辟，则中国人经商

营业之长技，可得其用。而中国人，当可为世界之富商。然若冀中国人以学问美术等之造诣胜人，则决难必也。（宓按，即以中国之诗与英文诗比较，则中国之诗，句句皆关于人事，而写景物之实象，及今古之事迹者。故杜工部为中国第一诗人，而以诗史见称。若英文诗中之虚空比喻 Allegorical[2]，Symbolical[3]，Abstract nouns[4]，Personifications[5]，etc.。及仙人仙女之故典，Mythological allusions[6]及云烟天色之描写，皆为中国诗中所不多见者。宓意以诗论诗，中国诗并不弱，然不脱实用之轨辙也。）夫国家如个人然。苟其性专重实事，则处世一切必周备，而研究人群中关系之学必发达。故中国孔孟之教，悉人事之学。而佛教则未能大行于中国。尤有说者，专趋实用者，则乏远虑，利己营私，而难以团结、谋长久之公益。即人事一方，亦有不足。今人误谓中国过重虚理，专谋以功利机械之事输人，而不图精神之救药，势必至人欲横流，道义沦丧。即求其输诚爱国，且不能得。西国前史，陈迹昭著，可为比鉴也。

“（二）中国家族伦理之道德制度，发达最早。周公之典章制度实中国上古文明之精华。今中国文字中，如伯、叔、妯、娌、甥、舅等，人伦之名字最为详尽繁多。若西文则含混无从分别。反之，西国化学原质七八十种，中国则向无此等名字。盖凡一国最发达之事业，则其类之名字亦最备也。至若周秦诸子，实无足称。老、庄思想尚高，然比之西国之哲学士，则浅陋之至。余如管、商等之政学，尚足研究。外则不见有充实精粹之学说。今人盛称周秦之国粹，实大误。汉晋以还，佛教输入，而以唐为盛，唐之文治武功，交通

西域，佛教流布，实为世界文明史上，大可研究者。佛教于性理之学 Metaphysics 独有深造，足救中国之缺失，而为常人所欢迎。惟其中之规律，多不合于中国之风俗习惯。如祀祖、娶妻等。故昌黎等攻辟之。然辟之而另无以济其乏，则终难遏之。于是佛教大盛。宋儒若程若朱，皆深通佛教者，既喜其义理之高明详尽，足以救中国之缺失，而又忧其用夷复（“复”字应为“变”字之误。——编者）夏也。乃求得而（按：此“而”字应删。——编者）两全之法，避其名而居其实，取其珠而还其椟。采佛理之精粹以之注解四书五经，名为阐明古学，实则吸收异教。声言尊孔辟佛，实则佛之义理，已浸渍濡染，与儒教之宗传，合而为一。此先儒爱国济世之苦心，至可尊敬而谅之者也。故佛教实有功于中国甚大。（宓按，西洋，当罗马末造，世道衰微，得耶教自东方输入，洗涤人心，扶正纲维，Regeneration of the Human will，白璧德师等常言之。自后在西洋，耶教 Christianity 与希腊、罗马之古学 Pagan Classicism 合而为一。虽本不相容，而并行不灭，至今日人鲜能分别之者。实则二派宗传，本不相径庭者也。——参阅 Paul E. More 先生之《Shelburne Essays》第九册——Paradox of Oxford 一篇中述此意极详尽。故中西实可古今而下，两两比例。中国之儒，即西国之希腊哲学，中国之佛，即西国之耶教。特浸渍普通［疑“通”字为“遍”字之误——编者］，司空见惯，而人在其中者，乃不自觉耳。——又按中国史事，与西洋史事，可比较者尚多，立此其大纲也。）而常人未之通晓，未之觉察，而以中国为真无教之国，误矣。（宓

按，近来法国及日本儒者，研究佛教之源流关系极详尽。现此间若陈君寅恪及锡予，均治佛学。陈君又习古梵文，异日参考中国古籍，于此道定多发明。据其所言——但举一例。中国之“胭脂”一字，乃译自佛语，半以月，余一半则摹其音者耳。——又如“阎罗”，亦印度神名。）自得佛教之裨助，而中国之学问，立时增长元气，别开生面。故宋、元之学问文艺均大盛，而以朱子集其大成。朱子之在中国，犹西洋中世之 Thomas Aquinas[7]，其功至不可没。而今人以宋元为衰世，学术文章，卑劣不足道者，则实大误也。欧洲之中世，名为黑暗时代 Dark Ages，实未尽然。吾国之中世，亦不同。甚可研究而发明之也。

“（三）自宋以后，佛教已入中国人之骨髓，不能脱离。惟以中国人性趋实用之故，佛理在中国，不得发达，而大乘盛行，小乘不传。而大乘实粗浅，小乘乃佛教古来之正宗也。然惟中国人之重实用也，故不拘泥于宗教之末节，而遵守“攻乎异端，斯害也已”之训，任儒、佛、佛且别为诸多宗派，不可殚数。回、蒙、藏诸教之并行，而大度宽容（tolerance），不加束缚，不事排挤，故从无有如欧洲以宗教牵入政治。千余年来，虐杀教徒，残毒倾挤，甚至血战百年不息，涂炭生灵。至于今日，各教各派，仍互相仇视，几欲尽铲除异己者而后快。此与中国人之素习适反。今夫耶教不祀祖，又诸多行事，均与中国之礼俗文化相悖。耶教若专行于中国，则中国之精神亡。且他教尽可容耶教，而耶教尤以基督新教为甚。决不能容他教。谓佛、回、道及儒（儒虽非教，然此处之意，谓凡不入耶教之人，耶教皆不容之，不问其信教与否耳）。必至牵入政治，

则中国之统一愈难，而召亡亦速。此至可虑之事。今之留学生，动以“耶教救国”为言，实属谬误，（宓按，今西人之能解耶教之真义者，已不可多得。白师常言之。青年会之流，无殊佛僧之烧香吃斋，以末节轰动群俗，以做热闹而已。）又皆反客为主，背理逆情之见也。

［注释］

〔1〕九垓　亦作九阂、九陔、九畡，极九州地面或九重天之意。——编者

〔2〕比喻寓意。——编者

〔3〕象征的。——编者

〔4〕抽象名词。——编者

〔5〕拟人法。——编者

〔6〕神话隐喻。——编者

〔7〕Saint Thomas Aquinas 阿奎那（一二二五——一二七四），意大利神学家。——原注

（录自《吴宓与陈寅恪》，清华大学出版社，
1992 年版，第 9 页至第 12 页。）

附录

⊙《雨僧日记》

附录

寒柳堂记梦未定稿（节录）

按：《寒柳堂记梦未定稿》原共七章，1965年夏至1966年春间所写，为先师最后之作。曾由助教黄萱缮写誊清稿两份，大都在混乱中佚失，迄今仅存零星残稿，计：《弁言》，全。（一）《吾家先世中医之学》，全。（二）《清季士大夫清流浊流之分野及其兴替》，仅存本章之前半部。（六）《戊戌政变与先祖先君之关系》，全；所缺引文亦补齐。晚年心血所寄，仅存残稿如许，不其痛欤！兹将残文并全文目录，附印于《寒柳堂集》之末。又，《吾家先世中医之学》，及《清季士大夫清流浊流之分野及其兴替》《戊戌政变与先祖先君之关系》三部分，所用均系初稿，无可校。将来如能发现全稿，将另印单册附后。

1979年12月及门蒋天枢识

……

清代季年，士大夫实有清流浊流之分。寅恪本人或

以世交之谊，或以姻娅之亲，于此清浊两党，皆有关联，故能通知两党之情状并其所以分合错综之原委。……

……至寒家在清季数十年间，与朝野各方多所关涉，亦别有其故。先祖仅中乙科，以家贫养亲，不得已而就末职。其仕清朝，不甚通显，中更挫跌，罢废八稔。年过六十，始得巡抚湖南小省。在位不逾三载，竟获严谴。先君虽中甲科，不数月即告终养。戊戌政变，一并革职。后虽复（原）官，迄清之末，未尝一出。然以吏能廉洁及气节文章，颇负重名于当代。清季各省初设提学使，先君挚友乔茂先丈树枬为学部尚书荣庆所信任，故拟定先君为湖南提学使。是时熊秉三丈希龄适在京师，闻其事，即告当局谓先君必不受职。遂改授其时湖南学政吴子修丈庆坻。

又清帝逊位后，陈公宝琛任师傅，欲引先君相佐，先君辞以不能操京语。陈公遂改荐朱艾卿丈〔益藩〕。朱丈亦陈公光绪八年壬午主赣省乡试所取士，与先君为齐年生也。

寅恪以家世之故，稍稍得识数十年间兴废盛衰之关键。今日述之，可谓家史而兼信史欤？

……

《散原精舍文集》五《巡抚先府君行状》略云：

〔光绪廿一年乙未〕八月，诏授湖南巡抚。府君故官湖南久，习知其利病，而功绩声闻昭赫耳目间，为士民所信爱，尤与其缙绅先生相慕向。平居尝语人曰："昔廉颇思用赵人，吾于湘人犹是也。"府君盖以国势不振极矣，非扫敝政，兴起人材，与天下更始，无以图存。阴念湖

南据天下〔东南〕上游，号天下胜兵处。其士人率果敢负气可用。又土地奥衍，煤铁五金之产毕具。营一隅为天下倡立富强根基，足备非常之变，亦使国家他日有所凭恃。故闻得湖南，独窃喜自慰；而湖南人闻巡抚得府君，亦皆喜。是时湖南旱饥，赤地且千里，朝廷以为忧。趣府君赴任，勿入觐。遂取海道入长沙。盖湖南所被灾州县二十余，浏阳、醴陵、衡山最巨。府君先传电各行省大吏，乞互助。旬日达复电，有助金五六十万，府君用是稍得借手矣。首大振（赈）三县。浏阳伏匪倚灾数倡乱，用县人欧阳君中鹄[1]领振（赈），得无事。初，府君甫视事，即严贩米出境令。亡何，米舟逾千艘聚岳州，哗变，且窜出。府君以米禁大系安危，遣某总兵持符亟遮之，诚立诛其首梗令者。由是悉挽而上，人心大定。凡府君所设方计，得次第振（赈）活都百数十万人。当是时，非府君为巡抚，湖南几大乱。府君承困敝之后，纲纪放弛，吏益杂进，贪虐窳偷之风相煽，而公私储藏既耗竭，万事坏废待理。府君以为其要者在董吏治，辟利源；其大者在变士习，开民智、饬军政，公官权。于是察劾府县以下昏墨不职二十余人，而代以干良者。桃源令贪暴无人理，上其罪至遣戍。群吏懔然，遂改观。既设矿务局，别其目曰官办，商办，官商合办；又设官钱局，铸钱局，铸洋圆局，以朱公昌琳领之。朱公七十余，负干略，行贾，致巨富，以义侠闻四方，老谢客，独〔勉〕为府君出。又通电竿，接鄂至湘潭，以张君祖同领之。而时务学堂，算学堂，湘报馆，南学会，武备学堂，制造公司之属，以次毕设。又设保卫局，附迁善所，以

盐法道黄君遵宪领之。又属黄君改设课吏馆，草定章程。又选取赴日本学校生五十人，待发。其他蚕桑局，工商局，水利公司、轮舟公司，以及丈勘沅江涨地数十万亩，皆已萌芽发其端。由是规模粗定。当是时，江君标为学政，徐君仁铸继之，黄君遵宪来任盐法道，署按察使，皆以变法开新治为己任。其士绅负才有志意者，复慷慨奋发，迭起相应和，风气几大变。湖南之治称天下，而谣诼首祸亦始此。先是府君既锐兴庶务，竞自强，类为湘人耳目所未习，不便者遂附会构煽，疑谤渐兴。……复以学堂教习与〔主事〕康有为连，愈益造作蜚语，怪幻不可究诘。徒以上意方向用府君，噤不得发。二十四年八月康梁难作，皇太后训政，弹章遂蠭起。会朝廷所诛四章京而府君所荐杨锐、刘光第在其列，诏坐府君滥保匪人，遂斥废。既去官，言者中伤周内犹不绝。于是府君所立法，次第寝罢，凡累年所腐心焦思，废眠忘餐，艰苦曲折经营缔造者，荡然俱尽。独矿务已取优利，得不废。……与郭公嵩焘尤契厚，郭公方言洋务负海内重谤，独府君推为孤忠闳识，殆无其比。及巡抚湖南，郭公已先卒，遇设施或牴牾，辄自伤曰：郭公在不至是也。其为治，规模远大，务程功于切近，视国家之急逾其私。……复密陈筹饷振海军，联与国之策。故府君独知时变所当为而已，不复较孰为新旧，尤无所谓新党旧党之见。康有为之初召对也，即疏言其短长所在，推其疵弊。〔请毁其所著曰《孔子改制考》（寅恪案：范肯堂[2]撰先祖墓志铭，谓先祖喜康有为之才，而不喜其学也。康南海挽先祖诗云："公笑吾经学，公羊同卖饼"者，可证也。今日

平心论之，井研廖季平、平及（编者注：原文如此。）南海初期著述尚能正确说明西汉之今文学，但后来廖氏附会《周礼》占梦之语；南海应用《华严经》中古代天竺人之宇宙观，支离怪诞，可谓“神游太虚境”矣。至若张南皮《劝学篇》痛斥公羊之学为有取于孔广森[3]之《公羊通义》，其实㧑约为姚鼐弟子，转工骈文，乃其特长。而《公羊通义》实亦俗书，殊不足道。清代今文公羊学者唯皮锡瑞之著述最善，他家莫及也。〕（〔〕号内文据石泉整理之《寒柳堂记梦未定稿（补）》增补，下同。）四章京之初直军机亦然，曾疏言，变法事至重，四章京虽有异才，要资望轻而视事易。……"政既变，复电达大学士荣禄，讽其遵主庇民，息党祸，维元气。

《光绪朝东华录·光绪二十四年二月壬戌条》略云：

陈宝箴奏：臣于光绪二十二年，准礼部咨山西抚臣胡聘之奏请变通书院章程一折，承准总理衙门咨议复刑部左侍郎李端棻奏请推广学校一折；本年三月，又承准总理衙门咨议复安徽巡抚邓华熙奏，筹议添设学堂，请拨常年经费一折，均奉旨依议咨饬通行。仰见我皇上奖励实学，培养人材之至意。钦感莫名。自咸丰以来，削平寇乱，名臣儒将，多出于湘。其民气之勇，士节之盛，实甲于天下。而恃其忠肝义胆，敌王所忾，不愿师他人之长，其义愤激烈之气，鄙夷不屑之心，亦以湘人为最。近年闻见渐拓，风气日开，颇以讲求实学为当务之急。臣自到任，迭与湘省绅士互商提倡振兴之法：电信渐次安设，小轮亦已举行。而绅士中复有联合公司以机器制造者，士民习见，不以为非。臣以为因势利导，宜及此时

因材而造就之。当于本年秋冬之间，与绅士筹商，在省〔会〕设立时务学堂，讲授经史掌故，法律，〔与〕格致，测算等实学。额设学生一百二十人，分次考选。而延聘学兼中西，品端识卓之举人梁启超，候选州判李维格，为中学西学总教习。另设分教习四人。现已开学数月，一切规模均已粗具。省城旧有求贤书院，现据改为武备学堂，略仿天津、湖北新设规制，以备将才而肄武事。

同书光绪二十四年六月甲辰条（可参《清史稿》四七〇《杨深秀传》："湖南〔巡抚〕陈宝箴图治甚急，中蜚语。深秀为剖辨之。上以特旨褒宝箴。宝箴乃得行其志。"等语）略云：

〔谕〕目今时局艰难，欲求自强之策，不得不舍旧图新。前因中外臣工，半多墨守旧章，曾经剀切晓谕，勗以讲求时务，勿蹈宋明积习。谆谆训诫，不啻三令五申。惟是朝廷用意之所在，大小臣工恐尚未尽深悉。现在应办一切要务，造端宏大，条目烦（繁）多，不得不裒集众长，折衷一是。遇有交议事件，内外诸臣，务当周咨博访，详细讨论。毋缘饰经术，附会古义；毋固执成见，隐便身图。倘或面从心违，希冀敷衍塞责，致令朝廷实事求是之义，寖其本旨，甚非朕所望于诸臣也。总之，中国现在病在痿痹，积弊太深，诸臣所宜力戒。即如陈宝箴，自简任湖南巡抚以来，锐意整顿，即不免指摘纷乘。此等悠悠之口，属在缙绅，〔倘〕仍随声附和；（，）则是有意阻挠，不顾大局，必当予以严惩，断难宽贷。当此时事孔棘，毖后惩前，深惟穷变通久之义，创办一切，实具万不得已之苦衷，用再明白申谕，尔诸臣其各精白乃

心，力除壅蔽，上下以一诚相感，庶国是以定，治理蒸蒸日上，朕实有厚望焉。

同书光绪二十四年七月甲子条略云：

谕：陈宝箴奏：遵保人才，开单呈览一折：湖南候补道夏献铭、试用道黄炳离、降调前内阁学士陈宝琛、内阁候补侍读杨锐、礼部候补主事黄英采、刑部候补主事刘光第、广东候补道杨枢、试用道王秉恩、江苏试用道欧阳霖、江西试用道恽祖祈、杜俞、湖北候补道徐家干、江苏候补道柯逢时、湖北试用道薛华培、候补道左孝同：(，)以上各员，在京者着各该衙门传知该员，预备召见。其余均由各该督抚饬知来京、一体预备召见。

同书光绪二十四年七月辛未条云：

谕：内阁候补侍读杨锐、刑部候补主事刘光第、内阁候补中书林旭、江苏候补知府谭嗣同，均着赏加四品卿衔，在军机章京上行走，参预新政事宜。

同书光绪二十四年八月乙未条略云：

谕：大学士荣禄着管理兵部事务并节制北洋各军，由礼部颁给关防。

谕：主事康有为，实为叛逆之首，现已在逃。举人梁 启超，与康有为狼狈为奸，所著文字，语多狂谬，着一并严拿惩办。康有为之弟康广仁、及御史杨深秀、军机章京谭嗣同、林旭、杨锐、刘光第等、实系与康有为结党，隐图煽惑。杨锐等每于召见时，欺蒙狂悖，密保匪人。实属同恶相济，罪大恶极。前经将各该犯革职，拿交刑部讯究。[“寅恪案：可参同月庚寅条。”]旋有人奏：若稽时日，恐有中变。朕熟思审处，该犯等情节较重，难

逃法网。倘语多牵涉，恐致株累。是以未俟复奏，于昨日谕令：将该犯等即行正法。

同书光绪廿四年八月辛丑条略云：

谕：湖南巡抚陈宝箴，以封疆大吏，滥保匪人，实属有负委任。陈宝箴着即行革职，永不叙用。伊子吏部主事陈三立，招引奸邪，着一并革职。

同书光绪廿四年八月甲辰条云：

谕：陈宝箴昨已革职永不叙用。荣禄曾经保荐，兹据自请处分，……荣禄，着交部议处。

……

寅恪案，综合上列资料，先祖关于戊戌政变始末，可以概见矣。盖先祖以为中国之大，非一时能悉改变，故欲先以湘省为全国之模楷，至若全国改革，则必以中央政府为领导。当时中央政权实属于那拉后，如那拉后不欲变更旧制，光绪帝既无权力，更激起母子间之冲突，大局遂不可收拾矣。那拉后所信任者为荣禄，荣禄素重先祖，又闻曾保举先君。（西人 Backhouse 著《慈禧外纪》言及此事，寅恪昔举以询先君，先君答言不知。但其时先君挚友李木斋丈盛铎在荣禄幕府，《慈禧外纪》所言，或非无因。又湖南文史馆所辑参考资料中皮鹿门丈〔锡瑞〕日记，谓当时馆中学正张公伯熙保荐二人，首为康南海，次即先君。但先君于光绪二十三年丁酉十二月丁先祖母忧，依例丁忧人员不列保荐，故张公荐剡未列先君之名。荣禄之荐先君，不见于公牍，或亦此故欤？〔俟考。噫!〕先君苟入京者，当与四章京同及于难。可谓不幸中之大幸矣。）先祖之意欲通过荣禄，劝引那拉后亦赞

成改革，故推夙行西制而为那拉后所喜之张南皮入军机。首荐杨叔峤〔锐〕，即为此计划之先导也。观黄尚毅所记，知南皮与荣禄本无交谊，而先祖与荣禄之关系，则不相同也。当政变后，都中盛传先祖必受发往新疆之严谴。如李端棻奏保康有为及谭嗣同之例（见《东华录·光绪二十四年八月庚子》条）。然止于革职永不叙用之薄惩，实由荣禄及王元〔仁〕和碰头乞请所致也。

先祖先君革职，归寓南昌，不久，先祖逝世，先君移居金陵，以诗歌自遣。光绪二十九年癸卯，以次年为慈禧七十寿辰，戊戌党人除康梁外，皆复原官，但先君始终无意仕进，未几袁世凯入军机，其意以为废光绪之举既不能成，若慈禧先逝，而光绪尚存者，身将及祸。故一方面赞成君主立宪，欲他日自任内阁首相，而光绪帝仅如英君主之止有空名。（；）一方面欲先修好戊戌党人之旧怨。职是之故，立宪之说兴，当日盛流如张謇〔謇〕、郑孝胥皆赞佐其说，独先君窥见袁氏之隐，不附和立宪之说。是时江西巡抚吴重熹致电政府，谓素号维新之陈主政，亦以为立宪可缓办。又当时资政院初设，先君已被举为议员，亦推卸不就也。袁氏知先君挚友署直隶布政使毛实君丈〔庆蕃〕，署保定府知府罗顺循丈〔正钧〕及吴长庆提督子彦复丈〔保初〕，依项城党直隶总督杨士骧寓天津，皆令其电邀先君北游。先君复电谓与故旧聚谈，固所乐为，但绝不入帝城。非先得三君誓言，决不启行。三君遂复电谓止限于旧交之晤谈，不涉他事。故先君至保定后，（可参《散原精舍诗》卷下“〔光绪三十二年丙午〕四月下旬至保定。越闰月二日实君布政兄燕

集莲花池。"及《赠顺循》诗)。至天津，归途复过保定，(可参同书同卷《保定别实君、顺循，三日至汉口登江舟望月》诗。)遂南还金陵也。

〔癸亥，先母及先长兄衡恪同时病殁于金陵。家人恐先君忧伤过度，遂移家杭州，继因杭州夏季炎热，故迁居匡庐。不意其地游客众多，烦嚣殊甚，颇厌苦之。时寅恪任教清华大学，乃迎养至燕。不数岁而有芦沟桥事变。先君忧愤不食，遂以不起。故未得见抗日胜利，惜哉！惜哉！

复次，兹有可附言者，即先君救免文芸阁文廷式一事。戊戌政变未发，即先祖，(、)先君尚未革职以前之短时间，军机处廷寄两江总督，谓文氏当在上海一带。又寄江西巡抚，谓文氏或在江西原籍萍乡，迅速拿解来京。其实文丈既不在上海，又不在江西，而与其夫人同寓长沙。先君既探知密旨，以三百金赠文丈，属〔嘱〕其速赴上海。而先祖发令，命长沙县缉捕。长沙县至其家，不见踪迹。复以为文丈在妓院宴席，遂围妓院搜索之，亦不获。文丈后由沪东游日本，赍同、光朝盛流李文田、沈曾植等所定之《蒙古元秘史》对音本。日本那珂通世因之撰《成吉思汗实录》一书，此开日本治蒙古史之先路也。先君所撰《文芸阁学士同年挽词》(见《散原精舍诗》上)六首之四云：

元礼终亡命，邠卿辱大儒。孰传钟室语，几索洒(应为酒，原书误。——编者)家胡。祸兴机先伏，烟涛梦自孤。光茫接三岛(自——散原老人——注：君尝游日本)，留得口中珠。

其第一联上句用《史记》九二《淮阴侯列传》，下句指长沙县搜妓院事。末二句指传播同光盛流之学于东瀛也。〕

（《寒柳堂集》）

（编者按：〔〕号内文字大多为按石泉整补稿所作增改，原文载《纪念陈寅恪先生百年诞辰学术论文集》，江西教育出版社 1994 年版。对其中印刷有误或可疑处，有所指陈。）

［注释］

〔1〕欧阳中鹄：湖南浏阳人。字节吾，号瓣薑。谭嗣同、唐才常的蒙师，曾任内阁中书，为陈宝箴的幕宾。甲午战后，主张改弦更张，立即变法，尤以废科举为急务，但并不同意维新派"尽改西法"的主张，亦不赞成"民权平等"的宣传。有《瓣薑文稿》。——编者

〔2〕范当世（1845—1905）：初名铸，字肯堂，号无错，江苏通州人。张裕钊至南京，当世与好友张謇、吴铭盘同往依之，裕钊大喜。吴汝纶见范与张、吴二人之唱和诗，贻书邀致，张裕钊亦同来，主讲于保定莲池书院。当世于此任教多年，其女适陈寅恪先生之长兄衡恪。——编者

〔3〕孔广森（1752—1786）：字众仲，又字㧑约，号㢲轩，山东曲阜人。经学家，音韵学家，清代早期公羊学研究者之一。——编者

*《补稿》删"……"，补"为论荐张公之洞总大政，备顾问。"——编者

陈寅恪年谱简编

1890年（光绪十六年）

旧历五月十七日生于湖南长沙周氏蜕园，园为唐诗人刘蜕故宅地也（原籍江西修水县，旧称义宁州）。生时，值祖父宝箴新授湖北按察使，而离浙江按察使任赋闲居长沙已七年。父三立，字伯严，号散原。光绪十二年进士，授吏部主事。有《散原诗集》、《散原文集》。母俞明诗，山阴俞明震恪士之妹，能诗而擅鼓琴。

1894年（光绪二十年） 五岁

冬，祖父宝箴调直隶布政使，与父母仍留武昌按察使署中侍祖母。

1895年（光绪二十一年） 六岁

入家塾就读，塾师周姓（名大烈，字印昆）。八月祖父宝箴授湖南巡抚，家属闻新任命后，即由武昌返长沙。与兄隆恪弟方恪读书于长沙湖南巡抚官廨。

1898年（光绪二十四年） 九岁

八月，祖父宝箴罢免湖南巡抚，家属离湘返南昌。

1899 年（光绪二十五年） 十岁

偶随父访书肆，购得尚有钱牧斋序文之《吴梅村集》。

1900 年（光绪二十六年） 十一岁

正月元夕，母教以姜白石《鹧鸪天》“柳悭梅小未教知”词。四月，父挈家移居江宁，祖父则暂留南昌峭庐，六月二十六日卒。

1902 年（光绪二十八年） 十三岁

春，随兄衡恪东渡日本留学。

1904 年（光绪三十年） 十五岁

假期返南京，又与兄隆恪同考取官费留日，初入庆应大学，后转东京帝大财商系。

1905 年（光绪三十一年） 十六岁

以病回国疗养。

1907 年（光绪三十三年） 十八岁

插班考入吴淞复旦公学。

1909 年（宣统元年） 二十岁

夏，复旦公学毕业。秋，由亲友资助赴德，考入柏林大学。

1910 年（宣统二年） 二十一岁

读书柏林大学，秋，有《庚戌柏林重九作，时闻日本合并朝鲜》诗。结句云：“兴亡今古郁孤怀，一放悲歌仰天吼。”

1911 年（宣统三年） 二十二岁

春，游挪威。秋，入瑞士苏黎世大学。

1912 年 二十三岁

春，以资用不给，回国筹措，旋返欧。

1913 年　　二十四岁。

春，在巴黎，就读巴黎大学。

1914 年　　二十五岁。

春，仍在巴黎大学，江西省教育司（即厅）司长符九铭电召回江西南昌，阅留德学生考卷，并许补江西省留学官费。

1915 年　　二十六岁

春，至京，曾短期任全国经界局局长蔡锷秘书。在所作《读吴其昌撰〈梁启超传〉书后》曾云：“忆洪宪称帝之日，余适旅居旧都，其时颂美袁氏功德者，极丑怪之奇观。深感廉耻道尽，至为痛心。”

1916 年　　二十七岁

阴历八月，总统黎元洪特任谭延闿为湖南省长兼督军。谭为散原老人旧交，以故受延聘至湘，任职湖南交涉使署。秋，与兄隆恪俱至长沙。

1918 年　　二十九岁

冬，经由上海赴美（本拟重赴德国，因欧战尚未完全结束，遂先赴美），入哈佛大学。学梵文、希腊文等。在哈佛识泾阳吴雨僧宓，遂为挚友。后又继续在哈佛从 Lanman 教授学习梵文、巴利文二年。

1921 年　　三十二岁

秋，离美再度赴德，入柏林大学研究院，研究梵文及其他东方古文字，包括藏文等，直至 1924 年。时国内时局动荡，江西教育厅官费时停寄，此数年间在德生活至为艰苦，但好学不倦，涉猎甚广，德文版马克思《资

本论》即读于此时。

1925 年　　三十六岁

应聘与王静安、梁任公、赵元任一起担任清华国学研究院导师（研究院教授皆称导师）。以经济拮据，预支清华薪金，始先由德返国。归后，以父病暨母兄葬事请假一年，明年（1926 年）秋到清华任教，讲授佛经翻译文学。到校后，初住工字厅与吴宓为邻。又与王静安先生识趣特契，时与话旧事，后来挽（王静安先生）词中所谓“回思寒夜话明昌，相对南冠泣数行”者是也。

1928 年　　三十九岁

秋 7 月 17 日与唐筼（字晓莹）在沪结婚。时散原老人寓沪，婚后，以开学在近，只身返清华。是年春 3 月，俞平伯（时任清华学校大学部中文系教授）为楷写韦庄《秦妇吟》长卷，并注明流传写本文字之异同，此为后来考证《秦妇吟》之张本。

1929 年　　四十岁

（清华）研究院同学为静安先生树立纪念碑（王先生于 1927 年夏自沉于颐和园排云殿前昆明湖中）于校园工字厅东偏，应请作《王观堂先生纪念碑铭》，文中抒发思想自由之义谛。

1930 年　　四十一岁

任清华大学中文、历史、哲学系合聘教授。并为中文研究所、历史研究所开专题课，如“佛经文学”、“《世说新语》研究”、“唐诗校释”、“魏晋南北朝史专题研究”、“隋唐五代史专题研究”等。自此后数年间，授课之余，精研群籍，史、集部外，并及佛典。早年居金

陵，与支那内学院邻近，已泛涉佛典，至是更进而为译本佛经之研究，并以高丽藏本校梁慧皎《高僧传》，间注梵文、巴利文，盖欲为之笺证而未成也。读《高僧传》时论译经传播事业云："据《高僧传》前三卷，译经门，正传及附见者凡六十三人，而号为天竺人者仅十六人。而此十六人如摄摩腾、竺法兰、鸠摩罗什等，或本人之存在不无可疑，或虽源出天竺而居月支，或竟为龟兹人者尚有数人。然则自汉明迄梁武四百五十年间，译经诸大德，天竺人居四分之一，其余皆罽宾、西域及凉州之人，据此可知六朝文化与中亚关系之深矣。"又云："间接传播文化，有利和有害：利者，如植物移植，因易环境之故，转可发挥其特性而为本土所不能者，如基督教移植欧洲，与希腊哲学接触，而成欧洲中世纪之神学、哲学及文艺是也；其害，则展转间接，致失原来精意，如吾国自日本、美国贩运文化中之不良部分，皆其近例。然其所以致此不良之果者，皆在不能直接研究其文化本原。研究本原首在通达其言语，中亚语言与天竺同源，虽方言小异而大致可解，如近世意语之于拉丁。按《出三藏记集》卷八僧睿《大品经》序：'胡音失者，正之以天竺。'盖古译音中如弥勒、沙弥之类，皆中亚语，今日方知。足证当时实此类之经本。然其所译，仍大抵是梵文，犹天主教人赍译诸书实皆拉丁之本，而音译名字犹存法、意土音也。由此可知中亚人能直接通习梵文，故能直接研究天竺之学术本源，此则间接之害虽有亦不甚深也。至其利，则中亚大、小乘俱盛，大乘盛于和阗。朱士行在于阗，为彼地小乘所嫉，然实于其地得放光般若梵本，又

经于阗僧无罗叉等之翻译。至东晋法显《佛国记》云：'于阗众僧乃数万人，多大乘也。'则于阗必已盛弘大乘。今所掘发区域，于阗近旁多大乘经典；而天山北路，小乘风盛。卑摩罗叉、十诵大师，先在龟兹，弘阐律藏。玄奘《西域记》：'屈支诸国皆说一切有部。'今德人发掘库车诸地，所得有部律本甚多。可证六代李唐小乘之学行于天山北路，旧籍所记良不诬也。"是年，五月二十七日晚，应邀参加徐森玉、赵万里、钱稻孙在宣南广和居宴请日本学者仓石武四郎之聚会。在座者有日本学者吉川幸次郎、加藤常贤、玉井是博等。仓石武四郎日记记此日之印象云："陈（寅恪）氏论如利刃断乱麻，不愧静庵先生后起矣。"

1932 年　　　　　　　　　　　　　　四十三岁

1 月，日寇侵占上海闸北，继又成立伪满洲国。3 月 13 日，假吴雨僧工字厅住室与同学谈话，谓："国难会议"列吾名，不拟参加。今日当对日绝交，以便用政府之力为经济断交，方可见效。又，本年开"晋至唐文化史课"，讲晋至唐这一历史时期的精神生活与物质环境之关系。谓精神生活包括思想、哲学、宗教、艺术、文学等，物质环境包括政治、经济、社会组织等。在讲论中，不轻易讲因果关系，而着重条件。并谓：以往研究文化史有二失：旧派失之滞。旧派所作中国文化史，其材料采自廿二史中儒林文苑等传及诸志，以及《文献通考》、《玉海》等类书。类书乃供科举对策搜集材料之用，作史没有必要全行采入。这类文化史不过抄抄而已。其中缺点是只有死材料而没有解释。读后不能使人了解人民精

神生活与社会制度的关系。新派失之诬。新派是留学生，所谓“以科学方法整理国故者”。新派书有解释，看上去似很有条理，然甚危险。他们以外国的社会科学理论解释中国的材料。此种理论，不过是假设的理论。而其所以成立的原因，是由研究西洋历史、政治、社会的材料，归纳而得的结论。结论如果正确，对于我们的材料，也有适用之处。因为人类活动本有其共同之处。所以，“以科学方法整理国故”，是很有可能性的。不过有时不适用，因为中国的材料，有时在其范围之外。所以讲“大概似乎对”，讲到精细处则不够准确。而讲历史重在准确，不嫌琐细。本课程的学习方法，就是要看原书，要从原书中的具体史实，经过认真细致、实事求是地（的）研究得出自己的结论。一定要养成独立精神，自由思想，批评态度。（以上录自《卞僧慧笔记》。）

1933 年　　　　四十四岁

有《复钱稻孙书》，内容为答复日本学者白鸟库吉询问有关中亚史问题。白鸟库吉研究中亚问题，遇到困难，写信请教奥国学者，复信说向柏林大学某教授请教，而柏林的复信说应请教陈教授。时钱稻孙度春假来日，说可以代为请教陈教授，钱春假未完，得复信，问题也解决了。白鸟说如无陈教授的帮助，（问题）可能至死不解。

1935 年　　　　四十六岁

为陈垣著《元西域人华化考》作序，借是略言清代史学之不振，兼及清代经学之盛及由此产生之流弊。陈垣弟子牟润孙记其事云：“寅恪先生给援庵先生的《元西域人华化考》作序，序文曾说清代史学衰落不及宋朝，不

承认清人对史料或历史上某一问题所作的考证是完整的史学工作。他极恭维《资治通鉴》，称之为中国第一部政治史．而用《唐代政治史述论稿》作他的书名，就足以知道他老人家所向往的是司马温公；自己所要作的是史学家。”

1936 年　　　　四十七岁

自述所用考证方法，为先确定“时”与“地”然后核以人事。合则是，否则非。“时”与“地”之交叉点，犹如解析几何之 Cartesian point（简称直角座标）。并以此法考定李义山峡中诸诗作于大中六年而非大中二年。

1937 年　　　　四十八岁

卢沟桥事变发生，时散原老人在京就养，难作，因发愤不食五日死。与兄隆恪、弟方恪、登恪等料理父丧事毕，离京转津南行，以其时清华议迁长沙故也。沿途备历艰辛，于十一月下旬始抵长沙，未几清华大学又决定迁云南，于是携家再南下，经香港转滇。抵港后，夫人唐筼因沿途劳顿过度，心脏病发，留港。时许地山任香港大学教授，代为租赁房屋安顿家小。

1938 年　　　　四十九岁

春节后，只身去云南蒙自（四月至八月在蒙自），授课仅数月，学校又与北京大学、南开大学合并为昆明西南联合大学。入秋后，自蒙自迁往昆明。

1939 年　　　　五十岁

春，寓昆明靛花巷青园学舍，劳干、郑天挺、邓广铭等均寓其处，得以朝夕晤谈。在西南联大，授“魏晋南北朝史”、“隋唐史”，并为研究生开设“白居易”。同

年春，受英国牛津大学教授之聘，并受英国皇家学会研究员职称。暑假后离昆明赴香港，拟全家搭轮去英伦，值第二次世界大战爆发，滞留香港。秋九月，重返昆明。

1940 年　　　　　　　　　　　　　　　　五十一岁

三月，由昆明赴渝，出席中央研究院评议会。此次会议之主要内容为改选院长，因院长蔡元培新逝。评议会推举胡适、翁文灏、朱家骅三人为候选人。开会前两天，蒋介石下条子提出顾孟余，颇引起评议员的不满。同年八月十四日，傅斯年给在美国的胡适写信说：“先是蔡先生去世后，大家在悲哀中，前两日曾谈到此事，都说要选您一票，其余则议论纷纭矣。……此事，有若干素不管事之人，却也热心，如寅恪，矢言重庆之行，只为投您一票。……忽在开会之前两天，介公下条子，举顾孟余出来。……次日晚翁、任（鸿隽）出名请客，谈此事，寅恪发言，大发挥其 academic freedom 说，及院长必须在外国学界有声望，如学院之外国委员等，其意在公，至为了然。（彼私下并谓：我们总不能单举几个蒋先生的秘书，意指翁、朱、王（世杰）也。）”其后，有《庚辰暮春重庆夜宴归作》诗，中有句云：“食蛤那知天下事，看花愁近最高楼。”吴雨僧释云：“某巨公宴请到会诸先生，寅恪初见某公，深觉其人不足有为。”此巨公即蒋介石。暑假再至港，待机赴英，不能成行，就任香港大学客座教授。

1941 年　　　　　　　　　　　　　　　　五十二岁

春，由港飞渝，参加中央研究院评议会，旋返港执教。完成《唐代政治史述论稿》。是年十二月八日，太平

洋事变作，日本人占领香港，先生离香港大学闲居，于旧历十月末校读完《新唐书》第二过。继又购得商务本宋李心传《建炎以来系年要录》十二册，于本年“岁不尽四日”读完。于此书第十二册末有跋云：“辛巳冬无意中于书肆廉价买得此书，不数日而世界大战起，于万国兵戈饥寒疾病之中，以此书消日，遂匆匆读一过。昔日家藏殿本及学校所藏之本虽远胜于此书之讹脱，然当时读此书犹是太平之世，故不及今日读此之亲切有味也。”

1942 年　　五十三岁

仍闲居香港。五月五日，始由香港取道广州湾返内地，六月末抵桂林，“广西大学送来与中英庚款会约定之聘书”（与傅孟真书中语），遂暂留任教于广西大学。

1943 年　　五十四岁

由桂林启程北行，于十一月抵重庆，因病少留，继即转赴成都，任教于燕京大学。

1945 年　　五十六岁

因生活艰苦，左眼视网膜剥离加重，终致失明，虽经医生施手术，未奏效。是年秋，英牛津大学约先生赴伦敦治疗目疾，希能痊复，仍留牛津讲学。于是由成都搭机去昆明，再经印度乘水上飞机去伦敦，抵英后，虽经用电针贴合视网膜，仍无法复原。

1946 年　　五十七岁

春，离英归国，绕道美国，四月抵纽约，原拟再试医疗，因闻美国名医亦无良策，遂决定不登岸，仅得与旧友赵元任夫妇及学生时正留美之周一良、杨联陞等晤叙。十月经南京转沪乘轮返清华。

1947 年　　五十八岁

春，修改前在成都所草《元白诗笺证稿》。时事日非，眼又不见，名书斋曰："不见为净之室"。冬，寒甚，清华因经费绌，无力供暖气，需住户自理，乃将所藏巴利文《大藏经》及东方语文各书，如蒙古文蒙古图志，突厥文字典等，卖与北京大学东方语文系，用以购煤，仅能以一室装火炉而已。

1948 年　　五十九岁

深秋，北平面临解放，携家入城。唐筼《回忆录》云："……有人来说，明晨有一便机往南京，请陈寅恪先生搭乘。据说是傅斯年打来的电话。次晨即往南苑机场搭此机离开北京。……我们在南京只住一晚，即搭夜车往上海。"在沪时，值胡适来沪，劝先生同赴台湾，拒之。在上海接受广州岭南大学校长陈序经聘约，岁杪，全家乘轮去广州。在岭大兼历史、中文两系教授。到广州后，傅斯年屡电催赴台，不往。

1950 年　　六十一岁

冬，《元白诗笺证稿》线装本印成。

1952 年　　六十三岁

岭南大学名义取消，原中山大学迁入岭南大学校舍，继续任中山大学教授。

1953 年　　六十四岁

旧历九月，开始撰写《论再生缘》。

1954 年　　六十五岁

春，国务院派汪篯迎先生赴京任科学院中国历史所的第二所所长。谢不就，荐陈垣代己。《论再生缘》初稿

完成，开始撰写《柳如是别传》。

1955年　　六十六岁

春节，撰联标门口："万竹竞鸣除旧岁，百花齐放听新莺。"

1956年　　六十七岁

陈毅副总理因事到广州，与夫人张茜来访，谈叙欢洽，并谈及《世说新语》。

1958年　　六十九岁

在批判"厚古薄今"中受到批判，乃不再教课，专力著述。

1959年　　七十岁

中宣部副部长周扬来访，后在大连创作座谈会上讲话云："我与陈寅恪谈过话。……1959年我去拜访他，他问，周先生，新华社你管不管？我说有点关系。他说1958年几月几日，新华社广播了新闻，大学生教学比老师还好，只隔了半年，为什么又说学生向老师学习，为何前后矛盾如此？我被突然袭击了一下，我说新事物要实验，总要实验几次，革命，社会主义也是个实验。买双鞋，要实验那么几次。他不大满意，说实验是可以，但是尺寸不要差得太远，但差一点是可能的……"

1961年　　七十二岁

秋，吴雨僧自重庆来广州，相见晤谈甚欢。是时，所撰《柳如是别传》行将完成，连年来身体尚健，双目迷朦可辨径道，常由夫人陪同在园内散步，并能驱车到市内听京戏。为过岭以来比较安适时期。

1962年　　七十三岁

夏六月初十，右腿骨跌折。在中山医院留住半年多，由医院抬回家。陶铸给派护士三人，轮班照顾。

1964 年　　七十五岁

虽能由两护士左右扶持起立，不复能再散步矣。是年夏，《柳如是别传》初稿完成。自草创至是已历十年。

1966 年　　七十七岁

文化大革命开始，助手黄萱被红卫兵赶走，九月又将公家所派护士三人赶走。大字报贴到床上、门上，心脏病开始恶化。红卫兵来抄家者先后不绝，凡是可拿之物，无所不拿。家中用品，遂荡然无存。后来又要被抬去大礼堂批斗，夫人唐筼阻止，被推倒在地。后由中山大学前历史系主任刘节代替挨斗。自文化大革命开始，被指为特号"反动学术权威"，工资冻结，少量存款亦被冻结。乃"申请"在唐筼活期存款折中每月取四十元以供生活必需。

1969 年　　八十岁

10 月 7 日晨五时半，经三年多不断折磨，逝世。

（据蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》，有所增补修订。）

跋

出于景仰，海内外人文学界的学人对陈寅恪先生有种种称谓。要之，都认为，先生是二十世纪中国学术巅峰上的人物。他的博学卓识，使人叹服；他的品格风骨，尤令人钦敬。

治学立身，为学为人，浑然通一，融合无间，这也许是先生一生的显著特色。他的为学和为人，都达到了极高的境界，所以才使那么多时贤与后人对他景行仰止。

为学，先生纵贯古今，融汇中外，沟通多种学科，求索通解通识，创获真知真识，以创造适应现时代吾民族所需要的新学术新文化为标的，为职志。

为人，先生崇尚气节，坚守道义，绝不慕荣利而污己、阿附时俗而曲己。为民族也为一己的精神独立，思想自由，不避艰险，不惜牺牲。

“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之。”这是作为清廷大吏的林则徐自道的心曲，也是他的誓言。林则徐言行一致，所以他这两句话永远正气逼人。

"群赴东邻受国史，神州士夫羞欲死。"这是一生未入宦途的陈寅恪，面对国家民族以至民族学术文化丧失独立、濒临危亡的伤心语，也是决心洗雪这种羞耻的自誓语。寅恪一生为民族文化的独立、发展，呕尽了心血。他也完全言行一致。

以此，读陈先生的书，能见到陈先生的心；了解陈先生的生平，就能更加理解陈先生的著述。

全面论述陈寅恪的为学与为人，不是我们学力所能及的，也不是这篇"跋"所能承担的任务，这里，谨就我们对陈先生的著述与生平的肤浅了解，谈谈我们的点滴感受与看法。

(一)

凡史家自必皆知治史当通观古今，但真能通观古今，并且始终力求对古今史事人物之通解通识，知其然并知其所以然，知其源流、真相，并知其发展趋向者，实不多见。陈寅恪在通观古今，力求通解通识方面，十分自觉，在其研究工作中就处理古今关系形成了若干足资师法的准则。

知古为了识今。真正通观古今，必是立足于今以观古，是从现实的需要、现实的感受出发求对历史与现实的通解通识。近年，陈寅恪四十年代的学生石泉、李涵发表了一篇文章，题为《听寅恪师唐史课笔记一则》，其中记 1944 年陈寅恪讲唐史时曾说："首先应将唐史看作与近百年史同等重要的课题来研究。盖中国之内政与社会受外力影响之巨，近百年来尤为显著"，而"唐代与外

国、外族之交接最为频繁，不仅限于武力之征伐与宗教之传播，唐代内政亦受外民族之决定性之影响。故须以现代国际观念来看唐史。”又说：“近百年来中国的变迁极速，有划时代的变动”，而唐代的变动也极为剧烈迅疾，如天宝以前与天宝以后便大不相同，而唐代与近代这般相同的变动，又共同地为受外部及外部与内部相互影响所致。”这一段话是对陈寅恪讲课的记录，不能完全等同于陈寅恪自己的著述，但它表达了陈先生所以攻研唐史的一个重要原由，那就是考察与近代以来相似的唐代，正是为了认识近代和现代。(联系到陈寅恪四十年代于香港面对日寇威逼，闭门读《建炎以来系年要录》，而对国事有更深切之体认；可知陈寅恪治史读史固时时着眼于现实，或者说无时不为现实所驱动。）不但是对隋唐史许多较重大课题或较系统的著述，都蕴含着对现实的感受和着眼于现实的深意，实际上，细观陈寅恪的史学著述，当可体味到无论是对魏晋清谈及其人物的详审细究，或是对陈端生、柳如是等杰出女子之大力彰扬，都是由于现实的触发，也都是针对现实的求索。研治的题目与对象似乎僻远，其实却往往是由对现实的深刻感受所驱动，与实生活贴联得十分紧密。可以说，这是我们今天“解识”陈寅恪著作的一把钥匙。

当然，不一定古今现象相同或类似才相通。恰恰相反，古与今必然有同又有异。史学之任务，其实就在于沟通古今，从古今同异中认清发展之趋向，知兴革之所在。寅恪先生的研究实践在这方面提供了很好的范例，并且鲜明地提出过一些十分值得重视的主张。

他在《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》中提出：凡著中国古代哲学史（当然也可推诸研治一切古代学说、历史）者，“其对于古人之学说，应具了解之同情，方可下笔。盖古人著书立说，皆有所为而发。故其所处之环境，所受之背景，非完全明了，则其学说不易评论，而古代哲学家去今数千年，其时代之真相，极难推知。吾人今日依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲借此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。”而“所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。否则数千年前之陈言旧说，与今日之情势迥殊，何一不可以可笑可怪目之乎？”对古人及其学说必求“真了解”，而欲达到“真了解”，又必须对古人之处境、心情与用心，有“了解之同情”。陈寅恪在这里实际上提出一条知古、写古代学说史的准则，特别强调地指出不能“以今例古”，以今人例古人。正因为古今有异有同，今之人如以今人之观念、思想、感情、行为方式去设想揣摹古人，那么不是无同可取，就是使古人古事乖离其真相，与求“真了解”恰是南辕北辙。所以，必须对古人抱“了解之同情”，始能得到“真了解”。而这种“了解之同情”，必须“神游冥想，与立说之古人，处于同一境界”，并且“对于其持论不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情”。当然，这样做目的是为了“真了解”，真知古，而不是对古人的完全认同。

以今例古，往往并非有意为之，而是出于不自知或不能自制。陈寅恪指出："但此种同情（即对古人"了解之同情"）之态度，最易流于穿凿附会之恶习。因今日所得见之古代材料，或散佚而仅存，或晦涩而难解，非经过解释及排比之程序，绝无哲学史之可言。然若加以联贯综合之搜集及统系条理之整理，则著者有意无意之间，往往依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所薰染之学说，以推测解释古人之意志。由此之故，今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其自身之哲学者也。所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远。"这里就说明了，"真了解"古很难，对古人古事抱"了解之同情"也很难，而"以今例古"则很容易，"穿凿附会"已成恶习，很容易习染。（有学者指出，陈寅恪这段话还特指胡适之完全用西方哲学统系整理中国哲学，以致去中国哲学之真相甚远，至少，陈寅恪在这里的批评可以包括胡适中国哲学史的著作。）所以，治史，要特别自觉地注意：不能"以今例古"。

不能以今例古，因为古今相异，也因此，同样地绝不能"以古例今"。但是，古今又必然相通相连，有异复有同。正是这"同"，决定了历史的绵延不断，决定了历史之所以为历史。所以似乎可以说在人文学中，都需要力求达到古今相通。这种古今相通，在不同学科中有不同的途径与方法。

在《读〈哀江南赋〉》一文中，陈寅恪曾说："古事今情，虽不同物，若于异中求同，同中见异，融会异同，

混合古今，别造一同异俱冥，今古合流之幻觉，斯实文章之绝诣，而作者之能事也。”这里说的是文学创作实现古今相通的途径与方法。史学与其他学科自不能混合古今，同异俱冥，今古合流，但是于“异中求同，同中见异”则一。

古今之同，正是历史延续发展之特质与主体所在。一民族历史之古今相同处，亦即民族特质之延续，或者说民族传统、民族精魂之所在。揭示古今之同，即认清应当维护与延续之民族优秀传统，民族之精魂，实际上正是历史研究之重要标的。否认古今之同，或者只求知今不求知古，或者“以今例古”，那都是割断了历史，亦即割弃民族借以延续之传统。揭示古今之异，则可认清历史发展变迁的轨迹，明了革新发展之必然，为社会之推进提供助力。所以认识古今之同异，正确处理古今同异关系，实乃历史研究之根本大事。陈寅恪先生以其学术实践，特别是史学研究的实践，就处理古今异同问题示范甚多；又以其独特的语言宣示了有关此一问题的若干通则，这些都是值得我们深入钻研的。

（二）

民族（种族）关系，尤其是民族（种族）间的文化交往，是各民族发展的至关重大的问题。世界历史进程几乎始终与民族关系之变动相关联。这正表明世界是一个整体，不可分割。陈寅恪历来重视民族（种族）关系的研究，尤其注重民族间文化交往之研究，并且以其研究的创获，为史学工作“开拓区宇”，“示来者以轨则”。

“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。”这是陈寅恪提出的一条处理对外文化交往的准则。他还提出这是二千年吾民族与他民族思想接触史所昭示的。他以这条准则考察、评价古今中外之民族交往。

陈寅恪根据对历史的考察认定，吸收输入是民族发展的必然要求。他通过对李唐氏族的推定，提出：“李唐一族之所以崛兴，盖取塞外野蛮精悍之血，注入中原文化颓废之躯，旧染既除，新机重启，扩大恢张，遂能别创空前之世局。”这里对李唐氏族崛兴的原由的回答，史学界未必完全认同，但是这里所论及的民族发展与民族交往的状况，应该说是具有普遍性的，那便是，一个民族历一定时期之发展，难免走向衰颓，尤其在文化上几乎不可避免地要形成陈规旧习而阻滞民族之进步，唯有不断地或及时地注入外来民（种）族之“新鲜血液”，才能去除旧染，重启新机，使民族文化得以新生与振兴。此种“新鲜血液”的注入，达到一定程度，便是民族的融合。（主要是文化的交融）。实际上正是文化的交融互释才创造形成新的文化，才使民族重启新机，进而扩大开张。李唐一世正是在中国本土众多民族变动、迁徙、接触、融合最为广泛、频繁而剧烈的时期，在血胤上特别是文化上吸取了众多他民（氏）族，特别是塞外民族的“新鲜血液”，实现了民（氏）族的融合才崛起的。所以，陈寅恪认为，“欲通解李唐一代三百年之全史，其氏族问题实为最重要之关键。”他还着重指出，文化交融是复杂民族融合的根本途径。文化不能融合，种（民）族必不能融合；文化融合了，血统未合，种（民）族也可融合。

基于对民族关系的这般认识，陈寅恪断言：在历史发展过程中，文化（之交融）高于种族（之交融）。又是基于这样的认识，在陈寅恪看来，吸收输入他民族的文化，是一个民族继续生存发展的必然条件与必然要求。对外来文化深闭固拒的民族，必然是走向衰亡的民族。而在客观上凡是一个有生命力的民族，便不可能真正断绝与他民族的交往。陈寅恪曾指出："中国无论何代，即当坚持闭关政策之时，而实际终难免不与其他民族接触。"揆之史实，这确实是不易之论。问题是如何自觉主动地与他民族交往，正确地吸收输入，以保证革除旧染，重启新机。尤其在民族衰颓，濒临危亡之时，这更是极为迫切而重大的问题。

陈寅恪对此作出了回答。他在《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》中，郑重指出：吸收外来文化，而"真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方而不忘本来民族之地位。"陈寅恪认为"此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径。而二千年吾民族与他民族思想接触史所昭示者也。"这就是说，这样的态度，在中国是有历史渊源的，是有传统的。这是个好传统。陈寅恪在学术生涯中就一直持这样的态度。

一方面吸收输入，一方面不忘本来，两者都是"必须"，这就必然地要将"吸收输入"之外来文化（学说、思想等等）与不能忘之本民族文化（学说、思想等等）加以融合；同时也必然地要对外来的与本民族的文化都有所改造或革新。本民族文化既必须吸收输入，就不能泥

古不变，革新是必然的，问题只在变革的内容与程度怎样才是适度的恰当的。而外来文化之传入，如果不与吾本土之环境、背景、民族心理，不与我原有文化之特质相适应，便一定不能生根，即不能为吾吸收，不能与吾本土文化融汇。陈寅恪提出，对外来文化不能“忠实输入不改本来面目”，否则即使能“震动一时之人心”，终不免“归于消沉歇绝”（若玄奘唯识之学）。针对二、三十年代初外来文化输入状况，陈寅恪还说：“窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上，既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。”陈寅恪基于他对二千年吾民族与他民族思想文化接触之历史所作的总结，既坚决主张必须吸收输入外来文化，又坚决反对对外来文化全盘照搬，力主凡输入外来文化，必须经过“国人吸收改造之过程”，这不能不说是远见卓识。

所以，众多时贤指出，在陈寅恪头脑中不存在中西文化冲突问题，更不存在西化的问题。其原因就在于陈寅恪正是凭依他极为深广的中西新旧学问的素养，认定并坚持一方面吸收输入，一方面不忘本来这样的处理中外思想文化关系的根本态度。持这样的态度就既不固守“国粹”，而且反对守旧泥古；也不要“全盘西化”，而且反对西化，反对忘本。持这样的态度又必然要求和导致融汇中外，在近代便主要是融汇中西，不是西化，而是化西。从而创造出适应时代、适应民族特质与需要的新文化。细读陈寅恪的著述，了解陈寅恪的生平，当可明白先生一生是在努力融合中西新旧学问，为创造时代与

民族所需要的文化而努力，只是限于种种条件，未能实现他的志业，也未能实现各方对他的期望。先生自己十分清楚地看到了这一点，他是抱憾抱恨而逝的。

也因此，“夷夏之辨”在陈寅恪也只视为一种历史现象，他自己决不信守这样的观念。相反，他根据历史实践不断指出融汇外来文化与本民族文化为一体，在中国文化中是有渊源的。他在肯定“道教的真精神”的时候，即指出“道教对输入之思想，如佛教、摩尼教等，无不尽量吸收，然仍不忘其本来民族之地位。既融成一家之说以后，则坚持夷夏之论，以排斥外来之教义。”他还指出，“释迦之教义，无父无君，与吾国传统之学说，存在之制度，无一不相冲突。”其所以“能于我国思想史上，发生重大久远之影响者，皆经国人吸收改造之过程。”吸收改造佛家学说的，不仅有道教，也有儒家。陈寅恪指明，宋代新儒家之学说，几无不有道教，或与道教有关之佛教学说为之先导。在论述韩愈的一篇文章中，他揭示韩昌黎借阐释《大学》，标明抽象之心性与具体之政治社会组织可以融会无碍，沟通了儒释心性抽象之差异，即尽量谈心说性，兼能济世安民，虽相反而实相成，实际上是在儒家三纲六纪的框架内，吸收了佛教的心性说。韩愈所以能够如此，正是由于接受了佛教新禅宗的影响。而又正是他这般的沟通融汇儒佛，为后来宋代的新儒学奠定了基础。因此，“道家之真精神”与“新儒家之旧途径”，都是对外来文化要吸收融汇，同时又不能弃绝原有的特质、本体与框架。而在吸收融汇形成新学说之后，又对外来教义严加排斥，如道教，则不妨认为是拒斥外来

教义中不能吸收之部分，是对经过融汇但仍保有原来之本体与框架的新学说的维护，这时坚持的“夷夏之论”，其实同原来的意义与作用已很不相同了，所以“道教之真精神”，决不在排斥外来之教义，而在于能吸收融汇外来之教义以形成新学说。至于“新儒家之旧途径”，更是重在融汇沟通，力图调和原本与外来之学说，又在原框架中容入新内容，其要旨同样不在拒斥外来。总之，无论“道教之真精神”，无论“新儒家之旧途径”，其精义正是“一方面吸收输入，一方面不忘本来。”

当然，无论具有此般“真精神”之道教，或善走“旧途径”之“新儒家”，其变异创新都有限，都不可能经融汇革新而创新质之文化。因为新质文化只能产生于社会经济制度发生根本变迁之后。但，即使在新的社会经济制度基础上产生形成的新质文化，也一定要适应吾民族的特质与精神，适应吾本土的环境、背景，与吾民族之文化传统之发展相衔接，而不能弃绝历史之本来，完全移植或照搬外国外族，这在今天已是常识，自无须赘言。

各民族之思想文化可以融汇，乃由于各有异同，又各有长短，可以互有弃取。所以在各族文化交往中，无论对吾对他，对己对人，都应当持分析之态度，具分析之眼光，才能取其所当取，弃其所当弃。陈寅恪在其学术工作中无论于古于今于中于外都一贯持分析态度，对形形色色的思想文化现象，他历来都是既以历史的眼光，又以时代的和民族的精神予以审视，评析其优劣得失。早在1919年负笈哈佛时，他就对中国、西方以及印度文化

之短长作了宏观的比较分析，颇多湛思远识，而为其挚友，也是吾国有名学者吴宓所钦服。陈寅恪的这种对文化的比较、分析精神以及态度与方法，贯串了他的全部学术生涯。在实际地进行分析比较的同时，他还提出了一系列的原则与方法。他提出，作比较研究，“必须具有历史演变及系统异同之观念。”即所分析比较之对象，“必须属于同系中大同而小异”者。“否则古今中外，人天龙鬼，无一不可取以相与比较。荷马可比屈原，孔子可比歌德，穿凿附会，怪诞百出，莫可追诘，更无所谓研究之可言矣。”这就是说，进行比较研究，首先必须正确选定可资比较研究的对象，不能任意胡乱比较。在正确确定比较研究之对象之后，就该“分析之，综合之，于纵贯之方面，剖别其源流，于横通之方面，比较其差异。”陈寅恪的这些见解主张直接地是就语言之比较讲的，但就其原则与精神而言，自不妨认为适用于对一切文化现象之比较研究。从这些意见主张中我们可以看到，文化之比较研究，实质在于明同异。“剖别源流”，大旨在明同；比较差异，自然为明异。明异才能揭示特性，把握特性。同系之不同文化现象，自有大同，且往往同源，但仍必有小异，比较研究当更在明其差异上下功夫。不同系之文化现象，虽源流有异，不可轻易任意比较，但既同属人类社会之现象，自必也有大同（陈寅恪也指出即在不同系之语言中也都有相通之“世界语言公律”在），因此，从不同的范畴与角度，仍可进行比较研究。比如在更宏观的范围与角度就可以进行东西方文化之比较研究，但这种研究当然也有应当遵循的准则与恰当的方法，

如历史演变与系统异同之观念，便不可不具备，尤其重要的是绝对不可穿凿附会。

陈寅恪提出的这些见解主张，在当时是有现实针对性的，是针对本世纪前几十年流行于中国的，以西方之一切作为普遍准则的自觉不自觉的西化现象而强调提出的。陈寅恪指斥这种状况是“认贼作父”，“自乱宗统”。他的这些主张的实质，概括说来，就是：在不同民族文化的比较研究中，尤其是在民族文化交往中，决不能“以人例己”，如同在处理古今关系时不能以今例古或以古例今一样。

综括陈寅恪在处理古今关系与中外关系方面的见解主张，我们可以看到，对古代的或外来的思想文化，陈寅恪是强调有分析地继承或吸收的，但他更强调更重视的是在继承、吸收的基础上创建新的吾民族自己的文化。他是立足于今，以我（我们民族）为主体的。他主张的是在了解、学习、研究古代与外来文化时，绝不能“以今例古”，“以我例人”，那样就得不到“真了解”；而在继承、吸收、输入、应用时，绝不能“以古例今”、“以人例我”，那样就会窒息变革，扼阻发展，和自断根脉，自绝传统，最后必然是民族文化的歇绝寂灭。无疑地，这些见解主张，在今天也是很值得研究体味的。

（三）

社会生活的各个领域，如政治、经济、文化等等，相互之间存在着多样的多层面的联系与影响，整个世界是如此，一定民族组成的国家、社会也是如此。历史的真

相就在这多般的多端的联系与影响之中。陈寅恪的历史研究工作，可以说主要地就是揭示那些联系与影响，所谓发伏摘隐，所谓"发未发之覆"，往往就是揭示社会生活各领域的变迁发展的契机，相互影响关连的各种真情与实相。他所取得的成果，相当大程度上并阔与深化了人们对历史与社会的认识。他的博学卓识也多于此体现。

陈寅恪的学生在回忆纪念文章中曾说，陈先生讲课，不轻易讲因果，而注重讲（相互的）条件（关系）。也许，这正是陈寅恪学术研究的观念、态度与方法的特征之所在。对于社会生活各个领域相互间的影响与联系，陈寅恪一直重视并不断探究揭示其具体情况。但他注重的是实相、真情的剖露，而不肯轻易断定其因果，断定何者决定了何者。他的著述表明，在他看来社会生活的各个方面的关系与影响是相互的、错综的、连环的，多数情况下不是双边的而是多边的，或者说是多方面多层次的。因此讲因果，讲何者决定何者，在许多情况下只有相对的意义，是只在一定范畴、一定情况下才需要作出的判断。在研究过程中，更重要的是弄清和展示这些关系的具体的、真实的情况，以及不同时代的学者，对这些情况的不同认识和理解。只有把这些情况搞清楚，才谈得上对因果关系的研究。何况因果还往往是相互的，轻易地甚至一味地讲因果，往往容易把错综复杂的历史简单化，以至错认和曲解了历史。

当然，陈寅恪决不是认为各类社会活动之间没有因果关系，各类社会活动与社会现象对历史进程的影响没有轻重大小之别，相反，陈寅恪很重视究析与剖示许多

历史现象的因由，很注重发现历史进程中的关键与枢纽所在。比如，他指出：民族问题是认识李唐三百年史的关键所在；复杂民族融合之道，文化高于血缘；以及就隋唐这一历史时期，提出“关陇集团”、“关陇本位政策”和“李杨武韦婚姻集团”等等观念，都是指出了历史进程中的关键与枢纽，或影响历史进程的中心与重点所在。这里既讲了因果，也讲了历史进程中具决定性作用的因素与事物，只是这些都是在一定范围内相对而言的。

也许正因为陈寅恪是这样地研究与论述历史，又在他发表最多的关于中古史的研究论著中较多地究索思想文化现象，又断言在种族融合，如胡化汉化问题上“文化高于种族”等等，以致有些学术界人士认为陈寅恪重文化轻经济，忽视经济对历史发展的决定作用。这其实与陈寅恪的思想和研究实际不符，是一种误解。

早在二十年代所写的《王观堂先生挽词序》中，陈寅恪就郑重而明确地提出：文化“所依托以表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最重要者。故所依托者不变易，则依托者亦得因以保存。”又说，“近数十年来，自道光之季，迄乎今日，社会经济之制度，以外族之侵迫，致剧疾之变迁；纲纪之说，无所凭依，不待外来学说之掊击，而已销沉沦丧于不知觉之间；虽有人焉，强聒而力持，亦终归于不可救疗之局。”这清楚地表明，思想文化以至传统观念等等与经济的关系。它们依托的是社会制度，尤其是社会经济制度，社会经济制度根本变迁了，原来的思想、文化、观念等等就必然跟着

消亡（经过不同形式）。陈寅恪没有也不会使用经济基础、上层建筑这些名词概念，但这里确认了经济的基础作用，决定作用，是十分明白的。

海外有学者曾说陈寅恪之《隋唐制度渊源略论稿》“充满了经济观点”，无疑地是说这部著作充分重视了社会经济因素在历史进程中的作用。实际上确是如此。这部著作研究的是制度渊源，它的《财政》章对隋唐二世经济作了宏观考察，揭示了唐代以近一个世纪的休养生息，使旧日行均田制之北朝区域的经济，也得到了高度发展，从而使这一区域原属北朝系统的财政制度，随之演进到袭用较为进步的注重关市之税的南朝财政制度。南朝正是以这种注重关市之税的制度，使其经济与财政较北朝为进步。在这部著作中，陈寅恪没有过多的论述，主要以精粹的史料展示了这种制度演进的轨迹，从而有力地表明了经济发展（生产力之发展）是社会经济制度包括一些具体制度变迁更易的基本动因。这至少可以表明陈寅恪并不忽视经济。同一著作的《职官》章，考察的是政制，如果单是排比职官制度的有关史料，似乎可以不涉及或少涉及经济，但陈寅恪在作这方面考察时，深入到了职官制度变迁的深层原因，从而也涉及到了经济活动、物质生产活动。在这一节里，陈寅恪论述西魏宇文泰“凭借六镇一小部分武力，割据关陇，与山东、江左鼎足而三”，为抗衡山东之高氏与江左之肖梁，“除整军务农、力图富强等充实物质之政策外，必应别有精神独立有（疑此“有”字为衍文。——编者）自成一系统之文化政策，其作用既能文饰辅助其物质即整军务农政

策之进行，更可以维系其关陇辖境以内之胡汉诸族之人心，使其融合成为一家，以关陇地域为本位之坚强团体。”由这些论述，我们看到陈寅恪不仅不轻忽经济或物质生产活动，而且明确地认定文化政策的重要作用便是“文饰辅助其物质即整军务农政策之进行”，实际上指明物质生产活动在社会生活、社会斗争中具有决定的根本的作用。同时，陈寅恪也指出了精神、文化有其维系人心，融合种族使之成为坚强团体的独特作用。在陈寅恪的眼底笔下，经济、文化、政治是相互联系，交相为用的，但他又确实是不轻易讲因果关系的。

陈寅恪的“经济观点”其实在他的许多著述中都有体现。尤其对某些历史现象出现的因由，尽管史学界已经有了与经济无关的定见，他却往往根据史料揭示其经济因由。比如，隋唐二代之天子于长安、洛阳二者往来“行幸”，过去史家类皆指陈其因由在于政治或娱乐，自亦属实，但陈寅恪更指明尚有其主因，“即经济供给之原因”，“盖关中之地，农产虽号丰饶，其实不能充分供给帝王宫卫百官俸食之需，而其地水陆交通不甚便利，运转米谷亦颇困难，故自隋唐以降，关中之地若值天灾，农产品不足以供给长安帝王宫卫及百官俸食之需时，则帝王往往移幸洛阳，俟关中农产丰收，然后复还长安。”经济对政治、文化等之影响往往隐而不显，陈寅恪恰恰注意表而出之。

又如，晋室南渡，过江名士如王谢子弟优游于浙东佳山水，历来为文人所乐道，但王谢之家既处东晋之政治中心，又素为文化高门，何以不在东晋首都建业（南

京）周围置产立业，而必卜居浙东？如言因喜浙东溪山幽美故不惜远适，则建业近旁义兴（宜兴）阳羡山水之佳甲于江东，为何舍近而求远？陈寅恪提出了这样的问题，并且以史实作出了自己的解答。他指出，建业周围及义兴一带有旧江东士族与武力强宗之强大潜势力在，不容染指；京口、金陵一带又为自北方南来之次等士族或流民武力集团所占据，不可强争。王谢等儒家大族本即豪奢腐败，乱离之后，偏安江左，在从事高层政治文化活动之同时，必须作"求田问舍"之计，以求得满足其奢靡需要之经济来源，但建业周围既难以占取，乃"只有渡过钱塘江，至吴人士族力量较弱之会稽郡转而东进，为经济之发展"。所以"北来上层社会阶级虽在建业首都作政治活动，然其殖产兴利为经济之开发，则在会稽临海间之地域，故此一带区域亦是北来上层社会阶级所居住之地也。"据此可见，浙东之有谢灵运之履痕；兰亭之有王右军之雅集，固不仅由于山水佳美，实有深层之经济根由，乃错综复杂之集团（陈寅恪称之为"阶级"）利害所肇致。这些见于《述东晋王导之功业》一文中的论述，可以表明。关注经济、揭示旧史家所忽略的经济作用，恰恰是陈寅恪史学论著中重要的具有开拓性的内容，是读他的著作时时可以遇到的（如《唐代政治史述论稿》指明，李唐皇室是以长安为中心之区域，凭借东南财富及汉化文化支持之（集团）政权。唐室之所以衰败而至彻底倾覆，即由于"东南诸道财富之区"为黄巢所破坏，南北运输之汴路又为时溥所断绝。又如在论韩愈时，指出韩愈激烈地排佛，隐蔽地斥道，都具有

经济的根由，等等）。

但是，也许有必要重复申说一下，陈寅恪确实不轻易讲因果关系，更极少明白地宣示或论证经济在历史进程中的决定作用。他更多地是对社会生活各个领域相互联系、相互影响、相互作用的情况作多层多面的揭示与阐释。这是陈寅恪学术研究的一种特色。他由此而得出的许多结论，未必全都精当，但确为后来者开拓了研究的领域，开阔了研究的途径，这是海内外几代学人都肯定的。

陈寅恪学术研究工作的又一重要特色，是对人文社会科学众多学科的打通。这是同他确认社会生活各个领域相互通连为一个整体是完全一致的。正如不少学者指出的那样，他对各个学科，尤其对文史是自觉打通的。他在文史互证，尤其是诗史互证方面的工作已成系统，并有出色的专著如《元白诗笺证稿》、《柳如是别传》等等，在这方面，研究者之论述甚多，这里就不再详说了。值得赘言的是，陈寅恪努力学习掌握多种语文，学习、钻研多种宗教典籍，等等，正是为了掌握通解通识历史与现实的手段，他也正因此在人文社会科学领域，多所创获。陈寅恪的学习与研究经历，对我们的人文社会科学教育、研究工作之启发与教益实在是多方面的。

（四）

陈寅恪学术研究工作，无论内容与方法，都极富特色，但也很难概括，勉强概括，也许大致可以说：纵贯古今（昨天、今天、明天）；横通中外（吾民族与他民

族)；整体地考察社会生活各个领域——特别注重人们认识上的变迁，自觉地打通人文社会科学多个学科，乃是陈寅恪学术研究的总体风貌。这种风貌是陈寅恪治学的基本观念、态度与方法的综合体现。

细读陈寅恪的著述可以看到，在他的学术研究中至少贯串了如下的相互关连的基本理念或观念，即：历史是一条不可截断的长河，世界是一个不可分割的整体。历史长河中古今有同异；世界整体中，部分与全局，部分与部分、个体与群体也各有同异。认识历史与世界，在一定意义上就是认识这些同异，正确处理这种种同异。由此也就有了正确处理个体与群体，主体与客体关系问题。按陈寅恪挚友吴宓的说法就是“一与多”的关系。“一与多”包含着我与他，个体与群体，特殊与一般，主体与客体。

正是由于秉持这些理念或观念，陈寅恪坚定地追求对历史与世界（社会）的通解通识，并且确实创获了许多嘉惠后来的通解通识。

陈寅恪极少正面论述或直接阐释这些观念或理念，他主要地是在他的学术研究实践中贯彻，从面展现这些理念与观念。

读陈寅恪的书，可以明显地看到，他主要是通过大量的排比、考订、评析多种多样的材料（史料），以取得和表述他的通解通识，甚至可以说，他是以对大量经过精选的材料（史料）略加评点来发表他的见解，来显示他研究的创获。也许，“用事实（史实）说话”，这句在宣传上常用的话，很可以表现陈寅恪学术文章的一定的

特色。

无疑，这要求博学，要求掌握丰富的材料，而陈寅恪的博学，他的对材料（史料）掌握之深广丰厚，长期以来一直为学术界所倾服。五十年代后期，作为中国科学院院长的郭沫若，号召学术界在史料的掌握上一定要超越陈寅恪，这表明至少在郭沫若看来，就掌握史料而言，陈寅恪是高峰。

对于材料（史料）的搜集、考辨、运用，陈寅恪掌握成系统的方法。在《王静安先生遗书序》一文中，他将王国维的治学方法概括为："一曰取地下之实物与纸上之遗文互相释证"。"二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正"。"三曰取外来之观念，与固有之材料互相参证。"这种释证、补正与参证的方法，很大程度上是对乾嘉考据之学的继承，但已有很大的发展。这不止是由于时代的推移，大量古物古籍的出土面世，更由于世界的进一步沟通，外来的特别是西方新观念的传入与运用。所以，王国维的学术工作既能"承续先哲将坠之业"，又可转移一时之风气，而"示来者以轨则。"——陈寅恪在学术研究中对"补正"、"参证"与"释证"之方法也多有运用，并且自觉地追求"较乾嘉诸老，更上一层"。但他的通观历史与现实，"合中西新旧学问"以求通解通识，以及由此得到的成果，较之乾嘉诸老，其差异实际上并不止于"更上一层"，而是开拓了一种新的学术途径与学术局面，他与乾嘉诸老的差异，可以说是真正的时代差异。

学术研究要不断取得通解通识，对已有的定见成说、学说、思想，有所突破，有所革新，以至有新的创造，单

是博学不一定能做到，或者说，一定做不到。博学如果不同卓识结合起来、那么很可能只是了解和熟悉许多史事，但不一定形成什么见解，得出什么结论，而且对史事的了解与熟悉，主要地又只能是通过前人的记载，如果没有识见，就不一定能对前人记载的史实辨伪存真，也不能对这些史事的意义、价值、作用等等，作出妥恰的评析与估量。胡适于1937年2月22日的日记中曾写道："寅恪治史学，当然是今日最渊博，最有识见，最能用材料的人。"这至少在当时是胡适没有打算发表的心中的看法，但应当说是如实地表明陈寅恪不但"最渊博"，而且"最有识见"，即博学而兼卓识，所以"最能用材料"，也就是最能准确地衡估材料和用以得出必要的结论。对于推进学术发展而言，卓识比博学更重要。当然博学者一般也容易具有卓识，卓识也一般以博学为基础。但也确实有学问渊博而识见卑下者，也有"食古不化"者，还有陈寅恪所说的不可与语的"拘方之士"、"迂执之士"。所以陈寅恪之为学界钦敬，是因其博学，更因其卓识。

陈寅恪的卓识由何而来？读书多、天资聪颖、"熟知中西政治社会内幕"，等等，都是陈寅恪识见超卓的原因，但最主要的原因也许正在于他对社会现实的了解十分透彻，要改变现实的心志十分急切，而这又同他的身世经历，同他的家国之感有关。自祖父以来三代人为国家民族的独立、复兴、富强竭尽心力却都壮志难申，而困厄备至，使得陈寅恪从感性到理性，炽烈而深沉地把振兴国家民族作为他的天职。他的学术活动实际上完全同完成这样的职责相关连。有一位海外学者在比较胡适与陈

寅恪之后，曾指出陈寅恪不卷入政治而关心政治。这大概是符合陈寅恪的实际的。陈寅恪主要从事中古前后的文史研究，晚年目盲足膑，更似乎是埋头故纸堆中，他自己说是“金楼故纸销白日”，但其实他始终关切国家民族的命运，他的学术活动也始终是为了民族的独立与振兴。他为一本《梁启超传》写的序中曾说梁启超是“本董生国身通一之旨，慕伊尹天民先觉之任”。其实这两句话完全可移过来赠与陈寅恪自己。

国身通一，在陈寅恪身上最鲜明最充分的体现，也许是对独立精神、自由思想的尊崇、颂扬和追求。他大力表彰个人的，如陈端生、柳如是等人的独立精神、自由思想，但他是认为这些正是吾民族所固有的，也是吾民族赋予的。他明白宣称，表彰陈、柳，正是为了表彰蕴含在她们身上，而长期被湮没的民族的独立精神，自由思想。他还明白昭告“本国学术之独立”，“实系吾民族精神上生死一大事者”，求本国学术之独立，应当是大学，当然也就包括所有的学人，所有的知识分子的职责。事实上他一生也确实实践了他在《吾国学术之现状及清华之职责》一文中提出的要求，为维护民族学术的独立，竭尽了心力。而正是在民族学术的独立中，他也同时坚持和发扬了民族的独立精神，自由思想。他的追求和维护个人的独立精神与自由思想，同追求维护民族的独立自由是完全相通的。在很长的时期中，他的学术工作正是他的谋求救亡振兴之道的独特的内容、方法与途径。如果说“国身通一”是儒家的传统，那么应当承认这是优良传统，陈寅恪是坚持和发扬了这个传统的。也正因此

他对历史与现实，看得远，见得深，所求者大，着眼点高，卓识也多由此而来。

正是把维护本国学术独立与维护民族独立视为一体的观念，使陈寅恪与“西化”的思想主张泾渭分流。他不承认世界文化一元论。他确认各民族文化各有其特质。维护民族文化的特质，就是维护民族的生存，民族的独立。他实际主张的是文化多元论。前面说过他既力主“吸收输入”他民族的思想文化，同时又坚持“不忘本来”。在学术实践上他更多的是为维护、坚持、发掘和发扬本民族文化传统中的特质而竭尽心力。有的学者认为陈寅恪因袭封建传统文化，囿于此种文化不能解脱，这实际上是对陈寅恪一生思想事业的误解以至曲解。

对于以三纲六纪为精义的维护中国专制统治的传统文化，陈寅恪确认其必然“销沉沦丧”，不可挽回。这在《王观堂先生挽词序》中已讲得十分清楚。尽管陈寅恪作为清末的世家子弟，深受中国传统历史文化的薰染，但他对时代的变迁发展，认识极为明彻，因此对维护中国二千年专制统治的传统文化之沦丧，完全能够理性地冷静面对，所以，对王静安先生之死，陈寅恪虽能理解与同情，但他对君主专制的文化绝无维护之意，相反，是坚决地认为应当予以摧破的，在《论再生缘》文中，他写道：“……则知端生心中于吾国当日奉为金科玉律之君父夫三纲，皆借此等描写（按：指《再生缘》中有关书中主人公孟丽君对待国君、夫父及丈夫之描写）以摧破之也。端生此等自由及自尊即独立之思想，在当日及其后百余年间，俱足惊世骇俗……”。正是由于《再生缘》

具有这般摧破三纲之思想，陈寅恪断言其作者“陈端生亦当日无数女性中思想最超越之人”，并对陈端生在极端专制的社会一生之遭际深致同情，在文中极其沉痛激越地致其哀思曰：（陈端生）“抱若是之理想，生若彼之时代，其遭逢困厄，声名湮没，又何足异哉！又何足异哉！”可见，对于摧残如陈端生等女子的专制时代及其制度与思想，陈寅恪是惟恐其消亡之不速；对于勇敢摧破彼时代制度、思想之卓越女子则倾心予以表彰，歌之赞之唯恐不足。再者，统观陈寅恪之著述，必可发现，对于专制时代思想文化之弊害，他的认识之深刻透彻，决非时流所能及；他的必欲摧破那种思想文化的心志之强烈，也是决非时流所能及的。他以废残之躯、衰颓之年仍呕心沥血为陈端生、柳如是“发潜德之幽光”，便是显证。面对这般事实而断言陈寅恪因袭封建传统文化，实不免令人感到“何其异哉？何其异哉？”

陈寅恪著述的形式与内容确实有一种独特的结合。他研究论述的对象与题目，往往很僻远，文章的主体内容又往往是就古书旧籍以至残简断编中记载的史实，或古代的诗文所作的评断或排比，文字虽不古奥但却与现代文差异甚大，初接触不免有艰深枯涩或远违现实之感。但沉潜下去，很快就会感到陈寅恪的著述，不仅充满着沉静的理性的探索与陈述，而且蕴含着炽热强烈的感情，鲜明的是非爱憎。他的著述几乎时时处处都是说理与抒情的结合。实际上对陈寅恪来说，学术研究不仅是理性的活动，而且也是感情的发抒。他几乎在各种内容与体裁的著述中，都自由地抒发他的情怀。他的著述几乎大

多都可以称为散文、随笔，甚至是抒情散文。所以，我们编辑《陈寅恪学术文化随笔》，在篇目选择上是又难又容易。难，是很难确定他的哪些文章是目前一般意义上的随笔；易，是他的许多著述，如果从抒发个人思想情怀言，都可以说是随笔。当然，有些专门的学术论著，很难说是一般意义的随笔，我们也节选了一些，为的是尽可能让读者多了解一些陈寅恪先生的学术文化思想和他的学术研究的内容与方法。因此这本文集就出现了这样的面貌。但已选的这些篇什仍远不足以充分反映陈寅恪先生的思想情怀，特别是他在学术上的成就，望读者能不以编辑不当见责。

陈寅恪所活动的时代，是中国变动最剧疾最频仍的时代。他是一系列新旧时代交替之际成长起来的学者、思想家中间的一个。在他身上集中了许多时代交替更迭的特征与痕迹。对他由之走出来的旧时代，在感情上，他也许有所眷恋，但决不惋惜它的覆亡而且是促其覆亡；对于他必须活动于其中的新时代，他并没有完全投人，因为同他所追求所憧憬的还有着种种的歧异。我们历史地研究陈寅恪的思想生平，研究他的学术著述，已经，而且还会继续发现许多有助于我民族走向更新的时代，创造更美好生活的宝贵教益。陈寅恪的思想风骨连同他的学术成就，将作为我们民族的思想文化财富一代代留传下去，对此，我们深信不疑。

刘桂生　张步洲

1995年春于清华园

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝二十世纪中国学术文化随笔大系　　陈寅恪学术文化随笔
作者＝
页数＝３４４
ＳＳ号＝０
出版日期＝

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页
第一编　心志术业篇
王观堂先生挽词序
《王静安先生遗书》序
清华大学王观堂先生纪念碑铭
冯友兰《中国哲学史》（上册）审查报告
冯友兰《中国哲学史》（下册）审查报告
陈垣《元西域人华化考》序
陈垣《明季滇黔佛教考》序　附：致陈垣的两封信
陈垣《敦煌劫余录》序
杨树达《＜论语＞疏证》序
杨树达《积微居小学金石论丛续稿》序
刘叔雅《＜庄子＞补正》序
朱延丰《突厥通考》序
陈述《＜辽史＞补注》序
邓广铭《（宋史·职官志）考证》序
俞曲园先生《病中呓语》跋
吾国学术之现状及清华之职责
读吴其昌撰《梁启超传》书后
赠蒋秉南序
第二编　通解通识篇
书《世说新语·文学类·钟会撰＜四本论〉始毕》条后
述东晋王导之功业
陶渊明之思想与清谈之关系（节录）
崔浩与寇谦之（节录）
隋唐制度渊源略论稿（节录）
唐代政治史述论稿（节录）
论韩愈（节录）
东晋南朝之吴语
第三编　文史互证篇
论《再生缘》（节录）
元白诗笺证稿（第四章：艳诗及悼亡诗　附：读《莺莺传》
读《哀江南赋》
柳如是别传缘起
书杜少陵《哀王孙》诗后
庾信《哀江南赋》与杜甫《咏怀古迹》诗
《西游记》玄奘弟子故事之演变
敦煌本《维摩诘经·文殊师利问疾品演义》跋
忏悔灭罪《金光明经·冥报传》跋
与刘叔雅论国文试题书
附录
《雨僧日记》：一九一九年十二月十四日　记陈寅恪论中、西、印文

化

寒柳堂记梦未定稿（节录）

陈寅恪年谱简编

跋

附录页